

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POST-GRADO

**LA CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA:
APORTES DE LA FILOSOFÍA DE LA
REALIDAD HISTÓRICA DE
IGNACIO ELLACURÍA**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Carlos Pedro Lecaros Zavala

Lima – Perú

2015

*Al pueblo salvadoreño en sus mártires,
sus víctimas de la injusticia y héroes
silenciosos que hicieron de su lucha, luz
y anuncio de esperanza.*

*A la UCA – El Salvador por las huellas
dejadas en mí.*

*A Pilar, Juan Carlos y Carla, por
animarme con su Amor a mi proceso de
realización personal.*

Agradecimientos:

A la Doctora María Luisa Rivara de Tuesta, IN MEMORIAM, maestra y amiga, por sus consejos, orientaciones y estímulo para llevar adelante este trabajo, aunque no lo haya visto concretado.

Al Doctor Miguel Ángel Polo S., por su confianza y recomendaciones para darle continuidad y concluir este trabajo.

“No hay desesperanza sino esperanza y por eso la actitud y las acciones no son acciones desesperadas, sino actitudes y acciones que surgen de la vida en busca de mayor vida”

(Ignacio Ellacuría; *Utopía y Profetismo*)

ÍNDICE

	<u>Página</u>
Introducción	1
Capítulo 1: La filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría	4
1.1 La realidad histórica como objeto de la filosofía	5
1.1.1 El carácter unitario, dinámico, dialéctico y procesual de la realidad	7
1.1.2 La realidad histórica como objeto de la filosofía	11
1.2 La filosofía de la realidad histórica como método	21
1.2.1 La historización de la realidad	23
1.2.2 Hacerse cargo de la realidad (conocer)	25
1.2.3 Cargar con la realidad (optar)	26
1.2.4 Encargarse de la realidad (actuar)	27
Capítulo 2: El liberalismo económico como modelo «no universalizable»	30
2.1 El paradigma capitalista de desarrollo	32
2.1.1 El concepto de desarrollo y las teorías de desarrollo	32
2.1.2 El neoliberalismo como modelo y praxis económica dominante	36
a. La direccionalidad subyacente en las teorías y modelos de desarrollo	36
b. El individuo como sujeto del desarrollo del neoliberalismo	39
2.1.3 Los problemas no resueltos del neoliberalismo	43
2.2 La pobreza como mal común	45
2.2.1 La pobreza como realidad inducida	45
2.2.2 La pobreza como realidad expandida (globalizada)	48
2.2.3 La pobreza como negación de derechos	50
2.3 La destrucción del ambiente	52
2.3.1 El agotamiento de los recursos naturales	52
2.3.2 Los patrones de producción y consumo	54
Capítulo 3: Fundamentos para una <i>civilización de la pobreza</i>	60
3.1 La civilización de la pobreza en Ignacio Ellacuría	60
3.1.1 La civilización de la riqueza y del capital y su negación	60
3.1.2 La opción por una <i>civilización de la pobreza</i>	62
3.2 Los atributos de la <i>civilización de la pobreza</i>	65
3.2.1 La civilización de la persona: el hombre nuevo	65
3.2.2 La civilización global: la nueva tierra	69
Capítulo 4: El ideal de civilización: profetismo, utopía y esperanza	84
4.1 La <i>civilización de la pobreza</i> : exigencia histórica y horizonte utópico	84
4.2 Profetismo y realidad histórica: negación y denuncia	89
4.3 Utopía y realidad histórica: afirmación y anuncio	92
4.4 Liberación y realidad histórica	98
4.4.1 La díada utopía - esperanza	98
4.4.2 Esperanza y liberación	103
Conclusiones	108

	<u>Página</u>
Bibliografía	112
Anexo: Sobre Ignacio Ellacuría	119

Siglas y claves utilizadas

Siglas:

FLF:	Función liberadora de la filosofía (Ignacio Ellacuría)
FRH:	Filosofía de la realidad histórica (Ignacio Ellacuría)
PU:	Profetismo y utopía (Ignacio Ellacuría)
PE:	El Principio Esperanza (Ernst Bloch)
IE:	Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano
HFMTLA:	Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano
FPQ:	Filosofía, ¿para qué?

Claves:

‘...’:	Cuando un concepto ya citado se repite como referencia
<i>Cursivas:</i>	Para destacar un concepto utilizado por Ellacuría
n.d.:	Información no disponible

INTRODUCCIÓN

¿Por qué estudiar a Ignacio Ellacuría? ¿Por qué hacerlo a través de *Utopía y profetismo*? Respecto a la primera pregunta, habría que responder que tiene que ver con la trascendencia de un personaje todavía desconocido en gran parte del continente americano, pese a la vastedad de su obra intelectual, que abarca, esencialmente, escritos políticos, filosóficos y teológicos. En lo que compete a este trabajo, la relevancia de estudiarlo se fundamenta en la validez que conservan sus reflexiones en dos temas que en la actualidad constituyen diálogo, a la vez que debate, en la agenda mundial: el lugar que han ocupado y siguen ocupando los pobres en el devenir de América Latina y en otros lugares del mundo, como consecuencia del carácter dominante de un modelo de desarrollo que genera pobreza y desigualdad crecientes; y unido a ello, y por causa de la racionalidad de ese modelo, el agotamiento de los recursos naturales y destrucción del medio ambiental. Porque para Ellacuría, ambos problemas son asuntos que competen a la Filosofía, ya que ella, sostiene, cumple una función liberadora en razón de su “capacidad de crítica” y capacidad de “creación” (FLF, p. 47). Desde la realidad y del inteligir se abre un campo propio a la filosofía “como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla” (FLF, p. 53). De ahí también que, para él, la *realidad histórica* se constituye en objeto del filosofar.

Ese compromiso ineludible e impostergable con la realidad está en función, afirma Ellacuría, de cómo el ser humano se enfrenta a las cosas, siendo tres los momentos que emergen cuando eso sucede: “hacerse cargo” “cargar con” y “encargarse de” la realidad, en otras palabras, conocer, optar y actuar. Precisamente, estos tres momentos brindan el marco teórico necesario para el desarrollo de los temas centrales de este trabajo cuya pretensión es retomar (actualizar) la reflexión y propuesta de Ellacuría relativa al cambio de modelo de desarrollo como condición de posibilidad para construir desde los pobres una sociedad planetaria más solidaria, o lo que es lo mismo, optar por un nuevo humanismo.

Respecto a la otra pregunta, la intención de asumir esa tarea de cambio de modelo de desarrollo desde *Utopía y profetismo* responde, por lo menos, a dos inquietudes. La primera, porque esa obra podría considerarse como el testamento intelectual de Ellacuría, ya que constituye el último de sus trabajos. En segundo término, porque

ubica en perspectiva, o sea en clave de futuro, el dilema ético al que se enfrenta, hoy más que hace 25 años, la humanidad en lo relativo a dar respuestas satisfactorias para erradicar definitivamente la pobreza de la faz de la tierra y revertir la progresiva destrucción del ambiente. Dilema que en Ellacuría toma un giro particular por la radicalidad de su planteamiento en relación a la crisis de humanidad vivida y que podría hacerse irreversible de mantenerse el modelo capitalista de desarrollo como dominante; y también, por la radicalidad de su propuesta cuando afirma que la civilización occidental de la que es depositaria dicho modelo “no es universalizable” (UP, 406). No obstante, cabe precisar que el hecho de colocar en perspectiva su planteamiento y su propuesta, no significa que se esté asegurando una salida exitosa del problema, sino que, más bien, se reconoce la presencia de factores de incertidumbre que induce a referirse a *condiciones de posibilidad*, o, en cierta medida, a una *utopía*. Y he ahí lo particular del desafío que plantea Ellacuría, porque bien se sabe que *posibilidad* unida a incertidumbre da como resultado *esperanza*, tema que también es relevante en su pensamiento; lo que lo hace coincidir con Ernst Bloch en cuanto a hacer “el intento de llevar filosofía a la esperanza” (PE, p. 29).

En materia de ‘método’ de estudio o reflexión realizado, los temas que serán abordados en cada capítulo tendrán como marco de referencia la ‘historización’ de ‘lo real’ (capítulo 1), expresada en esas tres maneras como el entender, a decir de Ellacuría, se enfrenta con la realidad, es decir, ‘consigo mismo y con las demás cosas’. Así, sus reflexiones sobre los impactos negativos del modelo de desarrollo capitalista (el de la *civilización de la riqueza y del capital*) en el ser humano y su entorno natural, de lo que deriva su condena (capítulo 2), responde al momento de “hacerse cargo de la realidad”, esto es del acto de conocer (*noesis*) la realidad, de estar en ella. El segundo momento, el de “cargar con la realidad”, como acto que obliga a asumir la responsabilidad de optar, de decidir (carácter *ético*) se ve reflejado en sus planteamientos concernientes a la superación, o transformación, del paradigma capitalista en una nueva civilización (la *civilización de la pobreza*), más humana y solidaria (capítulo 3). Y, finalmente, el tercer momento que corresponde a “encargarse de la realidad” (carácter *práxico*), que incluye la reflexión filosófica sobre cómo es que se da ese proceso cuando el ser humano ha optado y decide actuar para enfrentarse, en lo individual y colectivo, a la realidad, desde su visión respecto al derecho de la humanidad a aspirar a un ideal de civilización, a una ‘nueva tierra’ como utopía realizable (capítulo 4).

Llegado a este punto de la Introducción, es preciso señalar que la obra de Ignacio Ellacuría y en particular el tema central que se desea abordar en este trabajo basado en *Utopía y profetismo*, hace que en algunos pasajes se haya tenido que bordear, valga la expresión, el terreno de la teología, sin intención premeditada alguna de hacerlo. Esto responde al hecho de que lo escrito en ese documento contiene, también, la visión teológica del autor, cuya fundamentación, sin embargo, toma como punto de partida lo que es esencial en su filosofía: la *realidad histórica*. Por tanto, lo que se rescata es la reflexión filosófica que recorre el conjunto del texto.

En *Utopía y profetismo* se estaría resumiendo esa visión que tenía Ellacuría de la *realidad histórica*, ratificando que su filosofía se constituye en uno de los aportes más sustantivos para dar fundamentación a lo que los filósofos latinoamericanos bautizaron como *filosofía situada*, es decir, una filosofía pensada *desde* la propia realidad y, por la misma razón *para* esa realidad; esto es, una *filosofía de la liberación*. Su estilo particular de reflexionar sobre 'lo real' lo describe Jon Sobrino con palabras muy precisas: "Ellacuría tuvo la audacia hasta el final de sus días de decir que hay un mal último que hay que denunciar proféticamente y que hay una esperanza última que hay que anunciar utópicamente" (IE, p. 48).

CAPÍTULO 1

LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE IGNACIO ELLACURÍA

Para Ignacio Ellacuría la *realidad histórica* representa el “objeto último” de la filosofía, entendiendo como “objeto” (del filosofar) “aquello que constituye el tema central de una determinada filosofía o metafísica”¹:

“La «realidad histórica» es el «objeto último» de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad”²

Esta afirmación sobre el sentido y carácter de la *realidad histórica* constituye el eje de su pensamiento; en términos más precisos, su *filosofía primera*. Desde ella es posible explicar no sólo los alcances que habría de tener su construcción filosófica, sino lo que le significó como fundamentación para el proceso que siguió, paralelamente, su pensamiento social y político, y en particular el teológico. Porque esa referencia que hace a la *realidad histórica* no se orienta y/o limita a un asunto de focalización de la reflexión ni a sugerir, como él precisa, cómo enseñar o investigar en filosofía, “sino para determinar **sobre qué** se debe filosofar”³. Se trata, en lo esencial, de un “sobre qué” que compromete ineludiblemente a conocer, optar y actuar en el ámbito de lo humano. Porque ahí donde para Zubiri la realidad se da como “unidad primaria en un sistema constructo de notas”⁴ que se actualizan, Ellacuría alude a una “totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta”⁵: la historia. La historia, “esa forma específica de realidad”⁶ en la que ella “es «más» y donde es «más suya», donde también es «más abierta»”. Por eso, son determinantes las palabras de Ellacuría al sostener que no se trata sólo de la realidad (Zubiri) sino de la *realidad histórica*. En este marco, los temas relativos a la *realidad histórica* que se exponen en este capítulo constituyen la base o marco de referencia desde el cual Ellacuría formula, en primer lugar, su cuestionamiento al sistema capitalista; la propuesta de

¹ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. San Salvador, UCA editores, 1990, p. 15.

² Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 42.

³ Ibid., p. 30. Lo resaltado en negrita corresponde al autor de este trabajo.

⁴ Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2ª edición, 1995, p.37. Lo de “notas” equivale a decir rasgos característicos”, propios, que “posee la realidad en cierto modo de suyo” (ibid., p. 32).

⁵ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 43.

⁶ Ibid., p. 43.

una alternativa que no sólo neutralice los impactos perversos de dicho sistema, sino capaz de crear condiciones para su transformación radical en un orden nuevo; para, finalmente, darle impulso a ese orden nuevo y transformarlo en un *ideal utópico*, realizable.

En resumen, lo que va a ser tratado en este capítulo sobre la *realidad histórica* como ‘objeto’ y ‘método’ del filosofar en el pensamiento de Ignacio Ellacuría, da fundamento teórico a sus reflexiones contenidas en *Utopía y profetismo*, en particular a lo que atañe a los temas que serán materia de estudio de los capítulos siguientes.

1.1 La realidad histórica como objeto de la filosofía

Como lo ha sido entre los grandes filósofos, también la preocupación de Ignacio Ellacuría fue la de reflexionar sobre el ‘objeto de la filosofía’, específicamente en lo que tiene que ver con el ‘sobre qué’ filosofar. En este sentido, sus esfuerzos para hallar respuesta a la pregunta ‘sobre qué’ filosofar estarían focalizados en la *realidad histórica*, es decir, el punto de referencia de su filosofía, su *filosofía primera*.

Con la finalidad de situar la *Filosofía de la realidad histórica* en el marco aquél del ‘objeto de la filosofía’, o ‘sobre qué’ filosofar, en su obra *Filosofía de la realidad histórica*, Ignacio Ellacuría se remite a Friedrich Hegel, Karl Marx y Xavier Zubiri; y lo hace, según se deduce del texto, porque esos tres filósofos, desde sus propias posiciones, han relacionado con mayor énfasis el pará qué de la filosofía –su ‘objeto’– con la historia y la realidad, aspectos éstos que son centrales en su pensamiento. Así, en cuanto a Hegel, subraya que su explicación de que “todo lo que hay y lo que ocurre”⁷ se sostiene en cómo es que el Absoluto se historiza, o sea en cómo es que la Idea entra en relación con la Naturaleza en la búsqueda de “su plena autorrealización y autoidentificación”⁸; en Marx, destaca que su explicación del Absoluto no es otra cosa que “la unidad de todo lo que hay y ocurre”⁹ o, lo que es lo mismo, “la unidad de la realidad material tal como aparece en la historia de la sociedad y el hombre”¹⁰; y en Zubiri remarca que, desde su punto de vista, todo lo que acontece se explica en “la realidad unitaria intramundana en su proceso hacia formas superiores de realidad tales como se dan en la persona humana y en la historia”¹¹.

⁷ Ibid., p. 30.

⁸ Ibid., p. 30.

⁹ Ibid., p. 30.

¹⁰ Ibid., p. 30.

¹¹ Ibid., p. 30.

En su intento de explicar cómo es que las cosas acontecen –‘objeto de la filosofía- y que en ese acontecer, acota, no se pierda “la unidad de lo real y, en definitiva, la realidad misma de lo real”¹², Ellacuría expone cinco tesis, puntualizando que lo hace “no tanto para determinar cómo se debe enseñar en filosofía o cómo se debe investigar filosóficamente, sino para determinar sobre qué se debe filosofar”¹³.

Cada tesis, siguiendo un cierto orden y basada en una afirmación que parte de una idea fuerza, va reflejando un rasgo particular de la realidad tal cual se va manifestando a la vez que siendo observada y aprehendida. Y no sólo eso, ese orden de presentación adopta una cierta, o aparente, secuencia lógica que va en ascenso, en el sentido que cada una se sostiene y guardan relación con la anterior:

“(a) [*La unidad de la realidad intramundana*]

Toda realidad intramundana constituye una sola unidad física compleja y diferenciada, de modo que ni la unidad anula las diferencia ni las diferencia anulan la unidad”¹⁴.

“(b) [*El carácter dinámico de la realidad intramundana*]

La realidad intramundana es intrínsecamente dinámica, de modo que la pregunta por el origen del movimiento es o una falsa pregunta o, al menos, una pregunta secundaria”¹⁵.

“(c) [*El carácter no universalmente dialéctico*]

La realidad siendo en sí misma sistemática, estructural y unitaria, no es necesariamente dialéctica o, al menos, no es unívocamente dialéctica”¹⁶.

“(d) [*El carácter procesual y ascendente de la realidad*]

La realidad no sólo forma una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica, sino que es un proceso de realización, en el cual se van dando cada vez formas más altas de realidad, que retienen las anteriores, elevándolas”¹⁷.

“(e) [*La realidad histórica como objeto de la filosofía*]

¹² Ibid., p. 31.

¹³ Ibid., p. 30.

¹⁴ Ibid., p. 31. La letra en cursiva de ésta y las demás tesis corresponden al autor de la obra.

¹⁵ Ibid., p. 33.

¹⁶ Ibid., p. 35.

¹⁷ Ibid., p. 38.

La «realidad histórica» es el «objeto último» de la filosofía, entendida como metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad»¹⁸.

Ellacuría precisa que esa manera de presentarlas “no es que lógica o apriorísticamente”¹⁹ se deduzca la una de las anteriores, sino que al ver la realidad “lo que pudiera parecer deducción lógica es así deducción real, de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa”²⁰. Se trataría de que cada aspecto de la realidad contenida en una respectiva tesis es subsumida por la siguiente, hacia realidades superiores; en razón de lo cual sostiene que “lo que la filosofía hace es conceptuar por qué una realidad es más realidad que otra y por qué ese proceso es un proceso de realización y no sólo de surgimientos de realidades nuevas y superiores”²¹. Siguiendo este proceso, como se verá más adelante, Ellacuría habrá de concluir que la *realidad histórica* es el “último estadio de la realidad”²².

1.1.1 El carácter unitario, dinámico, dialéctico y procesual de la realidad

La primera tesis -“*La unidad de la realidad intramundana*”- está referida a la relación entre (todas) las cosas, las unas en función de las otras, esto es en su “aspecto estático”, pero también a la existencia de “una unidad primaria anterior a toda relación”²³ que comprende “a toda función (aspecto dinámico), que es constitutiva de las cosas tanto en su talidad (en tanto que son tales o cuales cosas) como en su trascendentalidad (en cuanto son reales)”²⁴. Sobre este aspecto de la trascendentalidad de la unidad de las cosas, destaca Ellacuría, que esa unidad está referida a ‘la realidad misma de cada cosa real’²⁵ de la que es constitutiva su “carácter respectivo”²⁶, es decir como “toda otra ulterior forma de unidad”²⁷, en sus dos aspectos, estático y dinámico. Sobre la ‘respectividad’ resalta los aspectos, metafísico y físico, de la realidad en cuanto que se trata de “un hablar de la realidad «en tanto» que realidad (metafísica), pero es hablar de la realidad misma, que de mil formas

¹⁸ Ibid., p. 42.

¹⁹ Ibid., p. 38.

²⁰ Ibid., p. 39.

²¹ Ibid., p. 39.

²² Ibid., p. 43.

²³ Ibid., p. 31.

²⁴ Ibid., p. 31.

²⁵ Ibid., p. 31.

²⁶ Ibid., p. 31.

²⁷ Ibid., p. 31. Ahí mismo, Ellacuría precisa que esta tesis de la trascendentalidad ha sido sostenida “vigorosamente” por Xavier Zubiri.

comprobables muestra esta unidad de todo lo real (física)”²⁸. Afirmar también que “es la realidad misma la que es total y hay, además, diversos sujetos de totalización”²⁹.

Sobre la segunda tesis *-El carácter dinámico de la realidad intramundana-*, Ellacuría da un paso importante respecto a la anterior al afirmar que mientras en aquella el dinamismo alude a una cualidad “funcional” en el sentido que la realidad “es una totalidad plenamente cualificada y, además, en permanente proceso”³⁰, en ésta sostiene que ese dinamismo “compete a la realidad por sí misma”³¹, que la realidad “es siempre dinámica y su tipo de dinamismo corresponde a su tipo de realidad”³², derivando de ello que “no hay razón especial para preguntarse por el origen del dinamismo como pregunta distinta del origen de la realidad”³³. De ahí, entonces, su afirmación de que el dinamismo “no es primariamente movimiento ni proceso”³⁴ y que, por tanto, la realidad es “intrínsecamente dinámica en y por sí misma”³⁵, lo que equivale a decir que es “originariamente dinámica”³⁶. Ellacuría refuerza esta segunda tesis del dinamismo de la ‘realidad intramundana’ con dos precisiones adicionales que son importantes para entenderla en su complejidad (en sí misma). La primera se refiere a que cuando ese dinamismo “se pone en función de otros dinamismos (...) da paso a toda suerte de acciones y reacciones y, anteriormente, a toda suerte de determinaciones”³⁷; y la segunda, a que “cada cosa real es intrínsecamente respectiva a todas las demás en su carácter mismo de realidad”³⁸. Sobre esto último, precisa que esa “respectividad intrínseca”³⁹ es “constitutivamente dinámica”⁴⁰, lo que hace surgir “la funcionalidad de lo real en tanto real”⁴¹, es decir “la funcionalidad de cada cosa respecto a todas las demás”⁴².

En cuanto a la tercera tesis *-“El carácter no universalmente dialéctico”-*, nuevamente Ellacuría toma como punto partida la tesis que le precede para afirmar que no sólo la ‘realidad intramundana’ presenta como cualidades ser unitaria y dinámica, sino,

²⁸ Ibid., p. 31.

²⁹ Ibid., p. 32.

³⁰ Ibid., p. 32. Aludiendo a la evolución, señala que “no pueden aparecer formas superiores de materia y de vida sin que antecedan y permanezcan las inferiores”.

³¹ Ibid., p. 33.

³² Ibid., p. 33.

³³ Ibid., p. 33.

³⁴ Ibid., p. 33. Lo subrayado corresponde al autor de este trabajo.

³⁵ Ibid., p. 34.

³⁶ Ibid., p. 34.

³⁷ Ibid., p. 34.

³⁸ Ibid., p. 34.

³⁹ Ibid., p. 34.

⁴⁰ Ibid., p. 34.

⁴¹ Ibid., p. 34.

⁴² Ibid., p. 34.

además, dialéctica; pero, precisa, “no unívocamente dialéctica”⁴³; es decir, que no tendría un solo significado o ser aplicable en un sentido, sino de “sentidos muy varios”⁴⁴, lo que implica, sostiene, que “hay que determinar en cada caso cómo se la entiende y si se da, de hecho, esa dialéctica así entendida”⁴⁵. Precisa que “lo específico y formal de la dialéctica”⁴⁶ consiste en “admitir no sólo la existencia de contrarios como principio del movimiento, sino la predominancia de la negación tanto en lo que se refiere al movimiento como en lo que se refiere a la constitución de la unidad”⁴⁷. Sostiene que esta (tercera) tesis se presenta con mayor relevancia “en el análisis de la sociedad y de la historia”⁴⁸, para derivar de ello que “la dialéctica no es un principio de todo lo real, sino sólo de ese tipo de realidad que es la sociedad”⁴⁹, lo que equivale a sostener que “la sociedad y la historia no son toda la realidad ni el todo de la realidad”⁵⁰. Sin embargo, precisa que, para efectos del ‘objeto de la filosofía’, que centra su interés en la sociedad y la historia, “hay que retornar a la cuestión de la existencia de los contrarios y de la principalidad real de la negación”⁵¹. Sobre el papel (o proceso) de la dialéctica, hace esta reflexión que resulta sustantivo para su enfoque de la realidad histórica:

“Lo cualitativamente nuevo no puede aparecer por el camino de la mera negación, sino que la negación es la forma necesaria para hacerse presente lo positivo, allí donde se da lo negativo. Dicho de otra forma: es algo positivo «siempre mayor» que lo negativo, lo que hace positiva a la negación, lo que hace que la negación no sea aniquiladora de su contrario, sino solamente anuladora y superadora”⁵²

Sin embargo, frente a esta afirmación plantea una duda:

“Pero siempre quedará por discutir si en el principio, en cada principio, es la afirmación o la negación y, asimismo, si lo es en el final. Y esto incluso en lo

⁴³ Ibid., p. 38.

⁴⁴ Ibid., p. 35.

⁴⁵ Ibid., p. 35. Ahí mismo aclara que no es su intención “negar que, de hecho, todo dinamismo intramundano sea dialéctico”, sino “poner en guardia contra la tesis que sostuviera que, en principio y de derecho, todo dinamismo intramundano es dialéctico de la misma forma”. Añade que la suya “no es una tesis anti-hegeliana o antimarxista, sino una tesis que va contra usos mecánicos y formalistas de la dialéctica, cosa que horrorizaría a Hegel y más aún a Marx”. [Los subrayados corresponden al autor de este trabajo].

⁴⁶ Ibid., p. 36. Precisa ahí mismo que cuando se alude a la dialéctica, quedan subsumidas en ella “las dos dimensiones de lo real”, la “unidad” y el “dinamismo (movimiento)”, aunque ambas “no expresan lo específico y formal de la dialéctica”.

⁴⁷ Ibid., p. 36.

⁴⁸ Ibid., p. 36.

⁴⁹ Ibid., p. 36.

⁵⁰ Ibid., p. 36. Precisa en ese mismo lugar que “incluso podría decirse que, sólo en algunos estadios del proceso histórico, la dialéctica social, entendida como lucha de clases, es un elemento esencial del proceso y del progreso históricos”. [Lo subrayado corresponde al autor de este trabajo].

⁵¹ Ibid., p. 36.

⁵² Ibid., p. 38.

personal, en lo social y en lo histórico. Sin olvidar por ello que sólo el hombre puede estrictamente negar y no meramente destruir”⁵³

En la cuarta tesis –“*El carácter procesual y ascendente de la realidad*”-, Ellacuría le atribuye a la ‘realidad intramundana’ un rasgo adicional, dando así un paso más en sus reflexiones: que ella, la ‘realidad intramundana’, además de unitaria, dinámica y dialéctica tiende a presentarse “dando de sí formas superiores de realidad”⁵⁴; queriendo expresar con ello al hecho que “algunos procesos (...) dan paso a realidades nuevas”⁵⁵ y a que esas ‘realidades nuevas’ devienen, además, o “dan paso a nuevas formas de realidad”⁵⁶. A estas dos formas de mostrarse a sí misma es a lo que se refiere Ellacuría con las expresiones ‘procesual’ y ‘ascendente’, respectivamente. Precisa que estas ‘formas superiores’ no sólo se sostienen en las anteriores, en el sentido de constituirse como “el resultado de aquéllas”⁵⁷, sino que en tanto ‘superiores’ contienen a las ‘inferiores’ “en sí mismas”⁵⁸, efectuándose de tal manera que “las contienen no como un residuo con el cual hay que cargar, sino como un principio positivo y operante”⁵⁹. Esta doble cualidad surge, según Ellacuría, como ‘novedosa’; novedosa porque se constata “una estricta novedad y no meramente un despliegue o explicitación de lo mismo”⁶⁰; en donde lo novedoso y lo superior “no estriba (...) en dejar de ser, sino en elevar lo que ya era a ser una forma nueva de realidad”⁶¹. Llegado a este punto, Ellacuría es cauteloso en dejar establecido que por tratarse de un proceso de permanente “realización (...) cualitativa”⁶² no se puede decir lo que es la realidad “hasta que ella misma dé-todo-de-sí”⁶³ y no se puede decir lo que es la ‘realidad superior’ “reduciéndola a las formas inferiores de realidad de la cual proviene”⁶⁴; razón por la cual, lo que se busca dejar en claro en esta tesis sobre “*el carácter procesual y ascendente de la realidad*” es que la realidad no es “algo vacío que no indicara más que el hecho de existir como contrapuesto al no-existir”⁶⁵. Con esta visión ‘procesual y ascendente de la realidad, Ellacuría puntualiza que la filosofía tiene como ‘objeto’ “conceptuar por qué una realidad es más realidad que otra y por

⁵³ Ibid., p. 38.

⁵⁴ Ibid., p. 39.

⁵⁵ Ibid., p. 40. Lo subrayado corresponde al autor de este trabajo.

⁵⁶ Ibid., p. 40. Lo subrayado corresponde al autor de este trabajo.

⁵⁷ Ibid., p. 39.

⁵⁸ Ibid., p. 39. Ahí mismo, aclara que si bien esta realidad encuentra en la teoría de la evolución evidencia empírica, también puede mostrarse “aunque no hubiera habido evolución”.

⁵⁹ Ibid., p. 39.

⁶⁰ Ibid., p. 40.

⁶¹ Ibid., p. 41. Ahí mismo precisa que: “en las formas superiores de realidad se hacen presentes todas las formas anteriores de realidad y se hacen presentes actualmente”.

⁶² Ibid., p. 40.

⁶³ Ibid., p. 41.

⁶⁴ Ibid., p. 41.

⁶⁵ Ibid., p. 39.

qué ese proceso es un proceso de realización y no sólo de surgimientos de realidades nuevas y superiores”⁶⁶.

1.1.2 La realidad histórica como *objeto* de la filosofía

La quinta y última tesis –“*La realidad histórica como objeto de la filosofía*”– corresponde a la *realidad histórica*, a la que Ellacuría asume como el “último estadio de la realidad, en el cual se hacen presentes los demás”⁶⁷. Su explicación respecto a que la *realidad histórica* representa el ‘objeto’ de la filosofía se basa, como ya ha sido expuesto, en el hecho de que lo que él llama ‘realidad intramundana’ es en sí misma una totalidad unitariamente estructural, dinámica y dialéctica⁶⁸ que se ha ido construyendo, produciéndose en ese proceso “un incremento cualitativo de realidad”⁶⁹, es decir, que en ese transcurrir que es la historia, donde la realidad, “es más realidad”⁷⁰, “es «más suya»” y “también es «más abierta»”⁷¹:

“Por «realidad histórica» se entiende la totalidad de la realidad tal como se da unitariamente en su forma cualitativa más alta y esa forma específica de realidad es la historia”⁷²

Es relevante destacar, no obstante, que Ellacuría considera esta definición como “una grave afirmación”⁷³ por el hecho de atribuirle a la *realidad histórica* ese carácter de ‘objeto’ de la filosofía. Con la expresión, lo que pretende es, más bien, negar cualquier juicio o interpretación respecto a que estaría sosteniendo la tesis de que ella “pueda ser el inicio de la filosofía”⁷⁴. Para remarcar el rechazo a una posible mala interpretación del sentido de la definición agrega que ella, la *realidad histórica*, “sólo puede sostenerse como resultado de toda una labor filosófica (...) de la historia de la filosofía misma, que paulatinamente ha ido descubriendo y mostrando dónde y en qué forma se da la realidad por antonomasia, dónde se da la mayor densidad de lo real”⁷⁵. El sentido que le quiere dar Ellacuría a esa definición surgida, como dice, de “toda una labor filosófica” de acercamiento de las diversas categorías, expresiones o manifestaciones que han sido objeto del filosofar, lo expone en los términos siguientes:

⁶⁶ Ibid., p. 39.

⁶⁷ Ibid., p. 43.

⁶⁸ En esta referencia a la *totalidad* están contenidas las tres primeras tesis con las que Ellacuría explica el sentido y carácter de la ‘realidad intramundana’. Quizá habría que agregar algo no expresado anteriormente, relativo a que él adopta, para ampliar luego, la reflexión zubiriana sobre la *realidad* y las categorías asociadas a ella que fueron objeto de estudio de este filósofo, como *estructura*, *cambio*, *dinamismo*, *tiempo*.

⁶⁹ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 42.

⁷⁰ Ibid., p. 43.

⁷¹ Ibid., p. 43.

⁷² Ibid., p. 43.

⁷³ Ibid., p. 42.

⁷⁴ Ibid., p. 42.

⁷⁵ Ibid., p. 42.

“Los que sostenían que la persona humana como realidad metafísica era el *summum* de la realidad; los que sostenían que lo era la existencia humana o la vida humana; los que defendían que era la historia... todos se acercaban a la definición del objeto de la filosofía como realidad histórica”⁷⁶

Sostener que ciertas ‘categorías’ filosóficas no deberían ser tomadas como ‘*summum* de la realidad’ no representa de manera alguna, para él, la negación a esas formas específicas de realidad porque al hacerlo, enfatiza, se corre el riesgo de que el ‘objeto’ de la filosofía –la *realidad histórica*– quede “disminuido, simplemente porque en él no entraría formal y específicamente una forma de realidad, que en algún sentido es la máxima manifestación de la realidad”⁷⁷. Su intención no es, pues, anular o sobreponer categorías, sino clarificar qué es lo que engloba o incluye a qué. Lo que intenta es aclarar los alcances de esas expresiones o manifestaciones específicas de la realidad respecto a la *realidad histórica*, en términos de dónde es que ella se ve reflejada. Esto explica, por ejemplo, que al referirse propiamente a la persona en términos de ‘realidad personal’ y situarla frente a la *realidad histórica* considere a esta última más englobante que la primera:

“Por difícil que sea su realización, la filosofía que tiene por objeto la realidad histórica no pretende menoscabar ese específico *summum* de realidad que es la persona. Y aunque las relaciones entre historia y persona sean mutuas, pero no unívocas, parecen más englobantes las de la historia. (...) En definitiva, la realidad histórica incluye más fácilmente la realidad personal que ésta a aquélla”⁷⁸

De otro lado, se observa que Ellacuría marca distancia evidente entre lo que llama “historia simplemente” y lo que significa “realidad histórica”⁷⁹. Es así que buscando aproximarse al concepto de *realidad histórica* precise que no hay que entenderla con “lo que pasa en la historia”, ni como “la serie ordenada y explicada del discurrir histórico”⁸⁰; tampoco reducirla a “filosofía de la historia”. Para evitar cualquier equívoco con esas apreciaciones es que insiste en que no habría que hablar “de historia, sino de realidad histórica”⁸¹. Es más propio, escribe, referirse a la *realidad histórica* en razón de tres rasgos que le son característicos: primero, porque “engloba todo otro tipo de realidad: no hay realidad histórica sin realidad puramente material, sin realidad

⁷⁶ Ibid., p. 43. Sostiene ahí mismo que se trata de categorías, expresiones o manifestaciones que no han podido precisar “qué se quiere decir con ellas y en qué se fundamenta ese decir”.

⁷⁷ Ibid., p. 44. Ahí mismo anota: “ha de aceptarse que una consideración de la realidad histórica, que ladeara o hiciera perder su especificidad a la persona humana, a la vida, a la existencia, etc. perdería de vista el objeto pleno de la filosofía”.

⁷⁸ Ibid., p. 44.

⁷⁹ Ibid., pp. 43-44.

⁸⁰ Ibid., p. 42.

⁸¹ Ibid., p. 42.

biológica, sin realidad personal y sin realidad social”⁸²; segundo, porque es en la *realidad histórica* donde “toda forma de realidad (...) da más de sí y donde recibe su para qué fáctico”⁸³; y, finalmente, como ya se indicó, porque es en la *realidad histórica*, como “forma de realidad”, donde resulta siendo “más” y “más suya, y donde también es «más abierta»”⁸⁴. De ahí que al referirse a la *historia* lo hace no sólo calificándola como “forma específica de realidad”⁸⁵, sino asumiéndola como la “forma cualitativa más alta”⁸⁶ de la realidad.

De hecho, Ellacuría pone la atención en cómo fundamentar los alcances que tiene afirmar que la *realidad histórica* es el ‘objeto’ de la filosofía, o como ya se ha destacado, cómo es que la *realidad* alcanza en la *historia* su “forma cualitativa más alta”⁸⁷, resultando obvio que su interés está puesto en la historia, a la que considera una “realidad formal”⁸⁸, porque la entiende tanto a partir de la forma en que acontece, o se materializa, como en su “estructura dinámica”⁸⁹. Su pregunta sobre la historia es radical porque no la reduce a una simple exposición de acontecimientos que se han ido y van presentando a lo largo del tiempo. Al preguntarse qué es la historia, “qué es formalmente aquello que constituye la historia”⁹⁰ o, más todavía, “lo que es la historia como realidad”⁹¹, explica que ella se manifiesta en tres momentos: como “transmisión tradente”⁹², como “actualización de posibilidades”⁹³ y como “proceso creacional de posibilidades”⁹⁴; es decir, que (i) en el proceso de la historia acontece “una forma de estar en la realidad que se apoya en la transmisión genética y en la continuidad específica”⁹⁵; (ii) que “esas formas de estar en la realidad (...) pasan a ser realidad por opción y pasan a incorporarse por apropiación”⁹⁶; y, finalmente, (iii) porque “la historia es (...) creación de posibilidades”⁹⁷. Esto último, basado en la afirmación de que las posibilidades se presentan unas tras de otras, apoyándose en ellas mismas. Sin dejar

⁸² Ibid., p. 43.

⁸³ Ibid., p. 43.

⁸⁴ Ibid., p. 43.

⁸⁵ Ibid., p. 43.

⁸⁶ Ibid., p. 43.

⁸⁷ Ibid., p. 43.

⁸⁸ Ibid., p. 491.

⁸⁹ Ibid., p. 564.

⁹⁰ Ibid., p. 491.

⁹¹ Ibid., p. 491.

⁹² Ibid., p. 492 y ss.

⁹³ Ibid., p. 514 y ss.

⁹⁴ Ibid., p. 532 y ss.

⁹⁵ Ibid., p. 495.

⁹⁶ Ibid., p. 532.

⁹⁷ Ibid., p. 559.

de destacar que “las posibilidades han de ser realidades y no puramente fantaseadas”⁹⁸, escribe:

“Para que algo se constituya en formalmente posible hace falta un salto cualitativo, pues lo potencial nunca puede convertirse sin más en posible: el ejercicio de lo potencial es el reino de lo natural, mientras que la actualización de las posibilidades es el reino histórico”⁹⁹

En cuanto a la “estructura dinámica de la historia”¹⁰⁰, la explica desde dos aspectos relacionados: de un lado, refiriéndose a las “fuerzas que intervienen en el proceso histórico”¹⁰¹ y de otro, a los “dinamismos del proceso histórico”¹⁰². Sobre el primer aspecto –las “fuerzas que intervienen en el proceso histórico”–, destaca (i) los “momentos estructurales” que abarcan desde lo natural, pasando por la producción humana (física e institucional) y el sistema de relaciones humanas, hasta el “sistema de interpretación y de valoración”¹⁰³ que, precisa, “va cambiando al compás del proceso histórico”¹⁰⁴; (ii) la presencia de las “fuerzas históricas”¹⁰⁵, entendidas básicamente como “«elementos» que intervienen en la historia”¹⁰⁶, como son, en ese orden, sin descartar otras posibles: las naturales, las biológicas, las psíquicas, las sociales, las culturales e ideológicas, las políticas, las personales; y (iii) las “fuerzas de la historia”¹⁰⁷, que las distingue de las anteriores en cuanto a que “se constituyen como posibilidades”¹⁰⁸; es decir, que no es que las ‘fuerzas históricas’ no sean fuerzas de la historia, sino que:

“cobran su carácter de fuerza en razón de su propio carácter de realidad en composición con las demás fuerzas, pero son históricas en cuanto contribuyen al proceso de posibilitación y capacitación”¹⁰⁹

Ellacuría completa la afirmación anterior señalando que esos dos caracteres de las fuerzas históricas –“posibilitación y capacitación”– da lugar a que la historia presente, asimismo, una doble faz: “la faz de naturaleza que está en la base del proceso de posibilitación, y la faz de la historia propiamente tal”¹¹⁰. Haciendo la precisión respecto

⁹⁸ Ibid., p. 562.

⁹⁹ Ibid., p. 559.

¹⁰⁰ Ibid., p. 564.

¹⁰¹ Ibid., pp. 565-576.

¹⁰² Ibid., cf. pp. 577-597.

¹⁰³ Ibid., p. 566.

¹⁰⁴ Ibid., p. 566.

¹⁰⁵ Ibid., cf. pp. 568-574.

¹⁰⁶ Ibid., p. 568. Las llama también “factores necesitantes” o “factores de necesidad” (ibid., p. 574).

¹⁰⁷ Ibid., p. 574.

¹⁰⁸ Ibid., p. 574.

¹⁰⁹ Ibid., p. 576.

¹¹⁰ Ibid., pp. 576-577.

a que si bien la historia “se hace formalmente con lo que no es formalmente historia”¹¹¹, concluye en lo siguiente:

“Es todo el conjunto de fuerzas lo que mueve la historia, pero lo movido es histórico en cuanto tiene el triple carácter de transmisión tradente, actualización de posibilidades y creación de capacidades”¹¹².

Sobre los ‘dinamismos del proceso histórico’, segundo aspecto de la ‘estructura dinámica de la historia’, Ellacuría parte de la consideración de que “al haber distintas formas de realidad habrá también distintas formas de dinamismo”¹¹³; pero, acota, como “la historia en toda su plenitud concreta abarca todos los dinamismos de la realidad, éstos se convierten de alguna manera si no en dinamismos formalmente históricos, sí en dinamismo de la historia”¹¹⁴. Sobre esto último, establece también la diferencia entre preguntar por los “dinamismos de la historia”¹¹⁵ y preguntar por las “fuerzas de la historia”¹¹⁶; la primera va orientada a preguntar “por la realidad de algo”¹¹⁷ siendo así “una pregunta filosófica”¹¹⁸, mientras que la segunda a preguntar “por lo trascendental”¹¹⁹ para cuestionarse “por la realidad de algo, pero en tanto que realidad”¹²⁰, o sea, en cuanto que las cosas son reales.

Para responder a ambas preguntas, a las que no considera “inconexas”¹²¹, parte de la afirmación respecto a que no hay que perder de vista “la conexión esencial entre dinamismo y realidad”¹²² en su sentido correcto, es decir, que “es la realidad en tanto que realidad la que es dinámica, la que es activa desde sí misma, en y por sí misma”¹²³. Incluso, señala que en la vinculación que existe entre dinamismo y ‘devenir’ hay que entender a éste, más bien, como “realidad en devenir”¹²⁴ porque no se le

¹¹¹ Ibid., p.577. Ahí mismo destaca del por qué de “la complejidad que le es propia”.

¹¹² Ibid., p. 577.

¹¹³ Ibid., p. 577. En el mismo lugar precisa que “la consideración de los dinamismos de la historia pretende caracterizar la índole de los dinamismos en cuanto estos son dinamismos de la realidad”.

¹¹⁴ Ibid., p. 577.

¹¹⁵ Ibid., p. 577.

¹¹⁶ Ibid., p. 577.

¹¹⁷ Ibid., p. 577.

¹¹⁸ Ibid., p. 577. Es la pregunta por “lo talitativo”, o sea, en donde las cosas son tales o cuales cosas (véase la primera tesis, “*La unidad de la realidad intramundana*”).

¹¹⁹ Ibid., p. 577.

¹²⁰ Ibid., p. 577.

¹²¹ Ibid., p. 577. Ahí mismo explica por qué no lo son: “no son dos preguntas inconexas. porque no se puede conocer lo que es una realidad en tanto que realidad –y menos lo que es la realidad- si no se vuelve la vista al carácter concreto de la realidad en cuestión, y porque el conocimiento del carácter real de algo ya tiene en germen la respuesta de lo que es en tanto que real”.

¹²² Ibid., p. 578.

¹²³ Ibid., p. 578.

¹²⁴ Ibid., p. 579. Ahí mismo la llama “realidad deviniente”.

puede aludir de manera abstracta –“no flota en sí mismo”¹²⁵, escribe- aunque se ignore “cuál sea esa realidad que va deviniendo y que se muestra unas veces como semilla, otras como árbol y otras como fruto”¹²⁶. El dinamismo de la realidad invade, escribe, “no sólo a toda la realidad, sino también a cada realidad por entero”¹²⁷. Este dinamismo es el que ha dado paso, aludiendo a la evolución, a un “crecimiento de individualidad y mismidad”¹²⁸ diferenciado de acuerdo a cada realidad, incluso a una “progresiva interiorización”¹²⁹. La constitución de este “todo dinámico de la realidad”¹³⁰ se explica también, afirma, por el concepto de la ‘respectividad’ en cuanto a que “las realidades son de tal suerte que ninguna es lo que es sino referida a las demás”¹³¹.

A lo anterior añade que el dinamismo -el “todo dinámico de la realidad”- se hace trascendental al adquirir un doble carácter, funcional y de poder. La “funcionalidad de lo real”¹³² se refiere a que “las cosas reales están todas ellas «en función de» las demás, donde la expresión «en función de» ha de entenderse en un sentido físico”¹³³. En cuanto a “la realidad como poder, como “poderosidad”¹³⁴, además de reconocer que ella “cobra a veces expresiones primitivas deformadas”¹³⁵, destaca, citando a Zubiri, que “las cosas no sólo actúan *de suyo* sobre las demás, sino que tienen *de suyo* también cierto poder dominante sobre ellas”¹³⁶. Reafirma esta idea indicando que “la realidad histórica tiene su propio poder como lo tiene la realidad social”¹³⁷. Y concluye:

“El dinamismo de la poderosidad nos abre el campo de la significación transmundana de la historia”, que no nos saca de ella, sino que nos introduce más profundamente, porque ese «trans», esa trascendencia, lo es «en» la historia, por más que sea «de» ella.”¹³⁸

¹²⁵ Ibid., p. 578.

¹²⁶ Ibid., p. 579.

¹²⁷ Ibid., p. 586.

¹²⁸ Ibid., p. 586.

¹²⁹ Ibid., p. 586.

¹³⁰ Ibid., p. 586.

¹³¹ Ibid., p. 587. Véase la primera tesis (sección 1.1.1, “El carácter unitario, dinámico, dialéctico y procesual de la realidad”).

¹³² Ibid., p. 587.

¹³³ Ibid., p. 587. Ahí mismo precisa que esa ‘funcionalidad’ “debe entenderse estrictamente por causalidad”.

¹³⁴ Ibid., p. 589.

¹³⁵ Ibid., p. 589.

¹³⁶ Ibid., p. 589. La obra de Xavier Zubiri que cita es *Sobre la esencia* (cf. 5ta. edición, Madrid, 1985, p. 511).

¹³⁷ Ibid., p. 590.

¹³⁸ Ibid., pp. 590-591.

Un tercer punto que expone Ellacuría para responder a esas dos preguntas sobre la historia, específicamente sobre los ‘dinamismos del proceso histórico’, tiene que ver con la ‘praxis histórica’. Para aproximarse a su significado y alcances, parte nuevamente del dinamismo, esta vez, referido al ‘mundo’, afirmando que “la respectividad mundanal es esencialmente dinámica”¹³⁹ porque, continúa, “dentro del mundo, cada una de las cosas es por sí respectiva y dinámica”¹⁴⁰. El dinamismo, antes que ser “formalmente un cambio”¹⁴¹ es devenir. Al respecto, citando una vez más a Zubiri manifiesta que “se cambia porque se deviene y no se deviene porque se cambia”¹⁴². Visto así el dinamismo de las ‘cosas’ va adoptando, según él, formas progresivas de ‘mismidad’ que adquirirán una expresión particular en la persona, en la “comunidad personal”¹⁴³ y en la historia.

Respecto al dinamismo de la persona, escribe:

“El dinamismo de la persona en su peculiar forma de dar de sí es un dinamismo de suidad, que lleva a la plena constitución de la sustantividad individual. Su estar entre las cosas es un estar real en la realidad; su poseerse no es sólo mantenerse activamente en sus estructuras individuales, sino ser su propia realidad”¹⁴⁴

El dinamismo que da paso a la ‘comunidad personal’ se sostiene, según Ellacuría, en el hecho de que la “vivencia personal”¹⁴⁵, a la que define como “posesión en forma de autoposesión”¹⁴⁶, deviene en “con-vivencia”¹⁴⁷; y al hacerlo, dicha autoposesión se “co-actualiza (...) en forma de versión mutua (...) que no representa un «añadido» a la propia persona”¹⁴⁸, debido a que “la respectividad personal es la forma como se da entre personas la constitutiva respectividad de todas las cosas entre sí”¹⁴⁹. Esto último constituye lo que Ellacuría denomina el “principio de comunización”¹⁵⁰ que viene a ser “la posibilidad radical de poner en común la propia vida y lo que se hace en la vida”¹⁵¹. De ahí que, afirma, “es posible constituir, sin salirse del mundo social, una comunión personal, que lleva a la existencia de una verdadera comunidad personal”¹⁵².

¹³⁹ Ibid., p. 591.

¹⁴⁰ Ibid., p. 591.

¹⁴¹ Ibid., p. 591.

¹⁴² Ibid., p. 591.

¹⁴³ Ibid., p. 593.

¹⁴⁴ Ibid., p. 592.

¹⁴⁵ Ibid., p. 593.

¹⁴⁶ Ibid., p. 593.

¹⁴⁷ Ibid., p. 593.

¹⁴⁸ Ibid., p. 593.

¹⁴⁹ Ibid., p. 593.

¹⁵⁰ Ibid., p. 593.

¹⁵¹ Ibid., p. 593.

¹⁵² Ibid., p. 593.

En cuanto al dinamismo de la historia, para Ellacuría se trata de un “dinamismo creador de la posibilitación y de la capacitación”¹⁵³ en el que no sólo “se hacen presentes todos los demás”¹⁵⁴ sino que en él se alcanza “una forma especial: se hace praxis histórica”¹⁵⁵. Sobre la ‘praxis’, destaca que “hay que entenderla en el conjunto del dinamismo de la realidad”¹⁵⁶, porque, remarca, “nada está quieto, todo está en perpetuo devenir, todo está haciéndose, incluso lo que ya está ya constituido”¹⁵⁷. Aclara, además, que “no todo hacer”¹⁵⁸ es praxis ya que ésta se refiere a un hacer que “va más allá del puro hacer natural”¹⁵⁹, es decir, es historia, “la que siempre siendo hecho, es siempre más que hecho”¹⁶⁰ porque en ella ese “«más»”¹⁶¹ es lo nuevo – “*novum*”, escribe él- “que el hombre añade a la naturaleza”¹⁶². Una acotación importante que hace Ellacuría a esta presencia de lo humano en la historia en relación a la praxis es la de su vinculación al sentido que tiene la expresión ‘transformación’:

“Si se quiere hablar de transformación, la transformación que definiría a la praxis sería la intromisión de la actividad humana, como creación de capacidades y apropiación de posibilidades, en el curso dinámico de la historia”¹⁶³

Ellacuría presenta la ‘praxis histórica’ bajo dos tipos, biográfica y social; precisando que tanto la “praxis biográfica” como la “praxis social” son praxis en tanto ambas son históricas¹⁶⁴. Sin negarle el carácter de ‘praxis’ a lo que es “transformación y realización personal”¹⁶⁵, afirma que la ‘praxis biográfica’ lo es en razón de que “toda biografía es la biografía de un individuo vertido a los demás, constituyente de un cuerpo social y situado en un determinado contexto histórico”¹⁶⁶. No hay que perder de vista que con esta aclaración deja establecido que, de ninguna manera, por el hecho de estar relacionada a ‘lo personal’, la ‘praxis biográfica’ deba ser asumida como una praxis (histórica) “individualísticamente segregada”¹⁶⁷. Refiere que al estar ‘lo humano’ inserto en la ‘realidad histórica’ la ‘praxis biográfica’ no puede ser “contemplativa y

¹⁵³ Ibid., p. 594.

¹⁵⁴ Ibid., p. 594.

¹⁵⁵ Ibid., p. 594.

¹⁵⁶ Ibid., p. 594.

¹⁵⁷ Ibid., p. 594.

¹⁵⁸ Ibid., p. 594.

¹⁵⁹ Ibid., p. 594.

¹⁶⁰ Ibid., p. 594.

¹⁶¹ Ibid., p. 594.

¹⁶² Ibid., p. 594.

¹⁶³ Ibid., p. 594.

¹⁶⁴ Ibid., cf. p. 595.

¹⁶⁵ Ibid., p. 595.

¹⁶⁶ Ibid., p. 595.

¹⁶⁷ Ibid., p. 595.

espiritual”¹⁶⁸, derivando de ello que “no hay biografía sin materia”¹⁶⁹; porque en ella, la materia, precisa, están dados los principios de “presencialidad” y de “organización” como “condiciones trascendentales para que el hombre pueda ser lo que es”¹⁷⁰, porque:

“toda intelección, toda contemplación es actividad sensible y principio de acción o de reacción frente al dinamismo de la realidad y frente al dinamismo de otras praxis biográficas o de praxis social”¹⁷¹

En ese mismo marco de la ‘praxis biográfica’ Ellacuría reconoce, no obstante, que sí puede haber “praxis negativa o praxis omisiva como intentos de evasión abstractiva”¹⁷²

Respecto a la “praxis social” establece una comparación de correspondencia entre la “praxis personal” (biográfica) y la ‘praxis social’. En el primer caso, afirma, la historia “le adjunta su realidad concreta y total”¹⁷³, mientras que a la segunda, “le incorpora el momento de realización personal”¹⁷⁴. Precisa, además, que la “historización” conlleva en la ‘praxis personal’ “un momento de naturalización”¹⁷⁵ y en la ‘praxis social’ “un momento de liberación personal”¹⁷⁶. Asimismo, con respecto a la ‘praxis social’ en particular, acota:

“Por mucho que sea el cuerpo social el sujeto de la praxis social, para hablar formalmente de praxis y no meramente de ejecución natural, es menester que haya un momento de opción junto con un momento de creación”¹⁷⁷

Ellacuría destaca que en sus dos expresiones –como ‘praxis biográfica’ y como ‘praxis social’- la praxis “se identifica con el proceso histórico mismo, en cuanto este proceso es productivo y transformativo”¹⁷⁸. Sin embargo, considera “arbitrario” reducir la praxis a “una determinada producción de condiciones materiales o a una transformación de las estructuras sociales y políticas”¹⁷⁹, aun cuando, precisa, esas reducciones “puedan tener mayor eficacia inmediata en algún tipo de transformación de la sociedad”¹⁸⁰.

¹⁶⁸ Ibid., p. 595.

¹⁶⁹ Ibid., p. 595.

¹⁷⁰ Ibid., p. 595.

¹⁷¹ Ibid., p. 595.

¹⁷² Ibid., p. 595.

¹⁷³ Ibid., p. 595.

¹⁷⁴ Ibid., p. 595.

¹⁷⁵ Ibid., p. 595.

¹⁷⁶ Ibid., p. 595.

¹⁷⁷ Ibid., p. 595.

¹⁷⁸ Ibid., p. 595.

¹⁷⁹ Ibid., pp. 595-596.

¹⁸⁰ Ibid., p. 596.

Respecto a este punto, el interés de Ellacuría está dirigido a que no se soslaye “la dimensión personal de cualquier praxis”¹⁸¹ y al destacarlo lo que hace es llamar la atención para que el ser humano no sea cosificado, esto es reducido a un objeto fácilmente manipulable, como tampoco a un ser viviente situado en la misma escala evolutiva como lo sería una planta o animal. De ahí que complete la idea anterior señalando que cualquier praxis que implicara este tipo de reduccionismo significaría “alienarla y convertirla en manipulación de objetos, en naturalización de personas”¹⁸².

Cuando Ellacuría resalta la identificación de la ‘praxis biográfica’ y la ‘praxis social’ con el proceso histórico por ser éste “productivo y transformativo”, le está atribuyendo al ser humano -como individuo y como especie- la responsabilidad de lo que pueda o no acontecer en la historia; o si se quiere, el mérito, si vale la expresión, de ser factor (actor) determinante de lo que está por devenir. Al respecto, anota:

“En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y de estímulos biológicos”¹⁸³.

Las tesis que han sido expuestas en esta sección condensan, a manera de un recorrido ‘ascendente’, los tres temas centrales en los que, con rigor metodológico, Ellacuría expone su pensamiento filosófico en *Filosofía de la realidad histórica*: la “materialidad de la historia”, “la componente social de la historia” y “la componente personal de la historia”¹⁸⁴. Por esa vía pretende fundamentar, con base metafísica, “sobre qué se debe filosofar”¹⁸⁵, o a, como él invita, reflexionar en profundidad “sobre el todo filosófico desde el cual deben verse las partes filosóficas y en el cual éstas deben resumirse so pena de perder la unidad de lo real y, en definitiva, la realidad misma de lo real”¹⁸⁶. Esto que representa el núcleo de su pensamiento, la *realidad histórica*, lo expone con las siguientes palabras:

“La filosofía debiera estudiar la totalidad de la realidad en su unidad más englobante y manifestativa, y que la realidad histórica es esa unidad más englobante y manifestativa de la realidad”¹⁸⁷

¹⁸¹ Ibid., p. 596.

¹⁸² Ibid., p. 596.

¹⁸³ Ibid., p. 595.

¹⁸⁴ Ibid., cf. pp. 49-396.

¹⁸⁵ Ibid., p. 30.

¹⁸⁶ Ibid., p. 30.

¹⁸⁷ Ibid., p. 45.

Finalmente, si en función de la 'praxis histórica' -praxis biográfica' y 'praxis social'- la *realidad histórica* se constituye en 'objeto de la filosofía', asimismo bien puede erigirse en método, es decir, en instrumento orientador para reflexionar sobre la historia en lo que ella tiene, según su autor, de "productivo y transformativo".

1.2 La filosofía de la realidad histórica como método

Se concluía la sección anterior con el planteamiento respecto a que al constituirse la *realidad histórica* como 'objeto' de la filosofía, respondiendo a ese mismo proceso reflexivo, ella podía adoptar la función de método. Precisamente, en la búsqueda de una justificación metafísica a su posición y trayendo a la memoria una tradición filosófica basada en tratar sobre la unidad de todas las cosas¹⁸⁸, lo que propone Ellacuría es una manera de proceder o de orientar toda reflexión sobre las cosas; es decir, un método.

En líneas generales, su propuesta parte de la consideración de aprehender la realidad, primero, con una mirada de totalidad y unidad dinámica de las cosas, para, luego, analizarla en su expresión más actualizada. Es decir, que la realidad debe ser vista en su "unidad física y dinámica" y en su devenir, "unas de otras", haciéndose "interpresentes, si no en su individualidad, sí como formas de realidad"¹⁸⁹; y por esta razón, prosigue, es preciso analizarla "desde su etapa última, que muestra lo que hasta ahora al menos es la realidad, conozcámosla o no como es en realidad"¹⁹⁰. Sobre esta etapa precisa que "no es un concepto ni es una idea o ideal", sino "algo que nos está dado y que, mientras se hace, se nos está dando"¹⁹¹.

Siguiendo la reflexión de Ellacuría, resulta evidente que en esa realidad en permanente devenir el hombre está en una situación, dígame, 'privilegiada' ya que por su capacidad de inteligir sólo él "«realiza» formalmente aquello que hace y realiza realizándose"¹⁹²; y, más todavía, porque en ese hacer, además de 'añadir' a la naturaleza "desde ella, pero sobre ella"¹⁹³, 'transforma' y se 'entromete' en la historia

¹⁸⁸ Cf. Ibid., p. 45. Esa "unidad de todas las cosas", escribe, "se ha buscado por distinto caminos: por el camino de la construcción mental, por el caminos de los conceptos objetivos, por el camino la realidad misma" (ibid.).

¹⁸⁹ Ibid., p. 45.

¹⁹⁰ Ibid., p. 45.

¹⁹¹ Ibid., p. 45.

¹⁹² Ibid., p. 594. Tómese en cuenta que toda referencia de Ellacuría al 'hombre' está significando 'ser humano' (hombre / mujer). Asimismo, cabe indicar que estos puntos fueron expuestos en la sección anterior.

¹⁹³ Ibid., p. 594.

creando ‘capacidades’ y apropiándose de ‘posibilidades’¹⁹⁴. Al respecto, en función de lo que se desarrollará a continuación, es importante referirse a lo que escribe Ellacuría sobre la inteligencia humana:

“La inteligencia humana tiene, sin duda, una estructura propia, por la cual se diferencia de otras **notas** de la realidad humana; esa estructura propia permite una precisa especialización, irreductible a lo que es propio de otras **notas** de la realidad humana, de modo que sólo la inteligencia intelige y lo que hacen otras notas es algo formalmente distinto de este inteligir”¹⁹⁵.

En coherencia a su tesis de la unidad de todo lo real, Ellacuría completa la cita anterior afirmando que “lo que hace la inteligencia, por muy formalmente irreductible que sea, lo hace en unidad primaria con todas las demás notas de la realidad humana”¹⁹⁶. Esto significa que el acto de inteligir no es algo ajeno a, o que esté fuera de, lo que es constitutivo de la realidad humana y, por extensión de, la *realidad histórica*, sino que está unitaria y dinámicamente inmersa en ella. De ahí que, derivado de lo anterior, concluye en lo siguiente:

“La estructura formal de la inteligencia y su función diferenciada, dentro del contexto estructural de las notas humanas y del permanente carácter biológico de la unidad humana, no es la de ser comprensión del ser o captación del sentido, sino la de aprehender la realidad y enfrentarse con ella”¹⁹⁷.

‘Aprehender la realidad y enfrentarse con ella’. En esta expresión está encerrado el núcleo del pensamiento de Ellacuría en cuanto a establecer la *realidad histórica* como objeto de la filosofía; y también, por ese proceso de identificación resultado del acto mismo de inteligir, reconocerla, asimismo, como método de reflexión.

Admitir la *realidad histórica* como método de reflexión tiene importancia al poner en evidencia, a la vez que permitir distinguir en todo lo que acontece, qué es lo esencial y qué lo accidental, o subsidiario. Así, por ejemplo, sobre la “comprensión del sentido” al que se alude en la cita anterior, Ellacuría llama la atención que ello no sólo “no se da en todo acto de inteligir”, sino que “cuando se da, puede servir de evasión

¹⁹⁴ Cf. Ibid., p. 594.

¹⁹⁵ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. San Salvador, UCA editores, 2000, p. 206. Al inicio de este capítulo ya se había hecho referencia a que lo de “notas” (destacado en negrita por el autor de este trabajo) equivale a decir, según Xavier Zubiri, a “rasgos característicos”, propios, que “posee la realidad en cierto modo de *suyo*” (cf. Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*. Op. cit., p.32). En la misma línea de análisis, también sostiene Zubiri que “las cosas están constituidas por «notas», para aludir a “lo que solemos llamar propiedades, cualidades, etc., como las partes constitutivas, etc.” de las cosas (cf. Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986, p.43).

¹⁹⁶ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 206.

¹⁹⁷ Ibid., p. 207.

contemplativa y de negación en la práctica de lo que es la condición formal de la inteligencia humana”¹⁹⁸, derivando de ello la siguiente conclusión:

“En relación con su primaria referencia a la vida, lo específico y formal de la inteligencia es hacer que el hombre se enfrente consigo mismo y con las demás cosas, en tanto cosas reales, que sólo por su esencial con él pueden tener para éste uno u otro sentido”¹⁹⁹.

Ese enfrentarse del inteligir, o de la inteligencia, ‘consigo mismo y con las demás cosas’ lo expone Ellacuría en tres frases que caracterizan su filosofía²⁰⁰ y que en la actualidad son reconocidas como la expresión más clara de su pensamiento: en primer lugar, “hacerse cargo de la realidad”, esto es estar en la realidad, conocerla (carácter *noético*); en segundo lugar, “cargar con la realidad”, como actitud mediante la cual no es posible evadirse de la responsabilidad de tener que optar frente a ella (carácter *ético*); y, finalmente “encargarse de la realidad”, asumir como tarea ineludible lo que corresponde hacer, esto es, actuar (carácter *práxico*)²⁰¹.

1.2.1 la historización de la realidad

Esos tres momentos que, según Ellacuría, se revelan al contacto con la realidad –el enfrentarse ‘consigo mismo y con las demás cosas’, vale repetirlo- aparecen de manera recurrente en diversos de sus textos bajo expresiones como ‘historizar’ o ‘historización’. Expresiones que encierran, como se ha indicado, una manera de proceder –un método- que invita a reflexionar, básicamente, sobre *lo* que acontece en el seno de ‘lo real’ en contraste con lo que se supone *debería* acontecer en ‘lo real’; debiendo quedar claro, obviamente, que ese proceso no se limita a una simple aprehensión, sino que, ineludiblemente, debe conducir a tomar posición frente a él para actuar.

Prueba del ejercicio del método de la ‘historización’ se encuentra en sus escritos políticos²⁰², sus ensayos sobre los derechos humanos, el bien común, su crítica al capitalismo como modelo deshumanizador e incluso en sus trabajos relativos a la teología de la liberación, entre otros. Al respecto, en uno de sus ensayos sobre los

¹⁹⁸ Ibid., p. 207.

¹⁹⁹ Ibid., pp. 207-208.

²⁰⁰ Y también de su pensamiento teológico, el cual lo fundamenta desde *su filosofía de la realidad histórica*.

²⁰¹ Cf. Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 208.

²⁰² Cf. Ellacuría, Ignacio. *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969 – 1989)*. San Salvador, UCA Editores, 1993 (Tomos I, II y III).

derechos humanos y el bien común expone lo que debería entenderse por ‘historización’, en los términos siguientes:

“La historización consiste en ver cómo se está realizando, en una circunstancia dada, lo que se afirma abstractamente como «deber ser» del bien común o los derechos humanos, y consiste, en segundo lugar, en la posición de aquellas condiciones reales sin las cuales no se puede dar la realización efectiva del bien común y de los derechos humanos”²⁰³

Por el método de la ‘historización’ es posible identificar esos tres momentos que emergen cuando el ser humano se enfrenta a las cosas: “hacerse cargo”, “cargar con” y “encargarse de” la realidad. Cuando lo aplica a los derechos humanos, por ejemplo, Ellacuría sostiene que ante la eventualidad de ser violados, el problema hay que “plantearlo en un triple plano: en lo que tiene de verdadero y falso –problema epistemológico-, en lo que tiene de justo e injusto –problema ético-, y en lo que tiene de ajustado o desajustado –problema práxico o político”²⁰⁴. Asimismo, analizarlo como un problema que debe ser enfocado desde la defensa del débil contra el fuerte, más que como la búsqueda del “triunfo de la razón sobre la fuerza”²⁰⁵. En concreto, permite tomar distancia de cualquier forma de “normatividad absoluta y abstracta, independiente de toda circunstancia histórica”²⁰⁶ que en determinadas situaciones podrían representar formas veladas de “defender lo ya adquirido por el más fuerte o adquirible en el futuro por los más fuertes”²⁰⁷. En este aspecto, es enfático en concluir que “cuando el derecho se convierte en privilegio niega su esencia universal y deja de ser derecho del hombre para ser privilegio de clase o de grupo de individuos”²⁰⁸.

Esta manera de ‘historizar’ los derechos humanos resulta sumamente particular, al menos en los términos en los que el tema es abordado en nuestros días o, si se quiere, como ha sido sesgado a fin de defender posiciones equívocas –léase malintencionadas- en nombre de la democracia. Sobre esto último, puntualiza Ellacuría que no hay que perder de vista que el ser humano (hombre / mujer), más allá de cualquier consideración de carácter universal y principista, es ser humano “en sus concretas relaciones sociales e históricas”²⁰⁹. En lo expuesto, encuentra sentido, entonces, su afirmación respecto a que la ‘historización’ “no consiste formalmente en

²⁰³ Ellacuría, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. En: *Escritos Filosóficos, Tomo III*. San Salvador, UCA Editores, 2001, p. 217.

²⁰⁴ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. En: *Escritos Filosóficos. Tomo III*. San Salvador, UCA Editores, 2001, p. 434.

²⁰⁵ Ibid., p. 435.

²⁰⁶ Ibid., p. 434.

²⁰⁷ Ibid., p. 434.

²⁰⁸ Ibid., p. 435.

²⁰⁹ Ibid., p. 435.

contar la historia del concepto de los derechos humanos, ni siquiera en contar la historia real connotada por el concepto y de la cual éste ha ido surgiendo”²¹⁰.

1.2.2 Hacerse cargo de la realidad (*conocer*)

Para Ellacuría, el ‘hacerse cargo de la realidad’ constituye, si vale la expresión, el primer momento de ese enfrentarse inexorable que el ser humano tiene con la realidad; es, como él mismo señala, “un estar «real» en la realidad de las cosas”²¹¹, que nada tiene que ver con ‘un estar’ meramente “ante la idea de las cosas, o en el sentido de ellas”²¹². Este ‘estar real en la realidad de las cosas’ acontece, señala Jon Sobrino, en un “nivel *noético*” que presupone, de suyo, el “estar encarnados en la realidad”²¹³. En “Fundamentación biológica de la ética”, Ellacuría escribe:

“El hacerse cargo de la realidad no es un mero enterarse de lo que está ocurriendo, no es un mero registro ordenado de estímulos; es, más bien, un enfrentarse realmente con la realidad y un situarse en el mundo de lo real para encontrar la respuesta adecuada”²¹⁴

Una precisión importante que hace Ellacuría es la relativa al sentido de las cosas destacando que la realidad es anterior (antecede) al sentido, razón por la cual, escribe, que “no hay un cambio real de sentido sin cambio real de la realidad”²¹⁵. Esta preeminencia de la realidad sobre el sentido la amplía en el texto siguiente:

“Creer que por cambiar las interpretaciones de las cosas se cambian las cosas mismas, o al menos, la conciencia profunda de la propia instalación en el mundo, es un grave error epistemológico y una honda quiebra ética. Los cambios interpretativos de sentido y aun los puros análisis objetivos de una realidad de índole social e histórica no son cambios reales, ni siquiera cambios reales del propio sentido sino, las más de las veces, cambios de sus formulaciones”²¹⁶.

Esta prioridad que le atribuye a la realidad sobre el sentido la explica también cuando escribe que “sólo desde este enfrentamiento con la realidad y desde este atenuamiento a la realidad tiene relevancia real la cuestión de sentido”²¹⁷, lo hace porque lo que

²¹⁰ Ibid., p. 435.

²¹¹ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 208.

²¹² Ibid., p. 208.

²¹³ Sobrino, Jon. “Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano”. En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Fe y justicia*. Op. cit., p. 40.

²¹⁴ Ellacuría, Ignacio. “Fundamentación biológica de la ética”. En: *Escritos Filosóficos. Tomo III*. San Salvador, UCA Editores, 200, p. 257.

²¹⁵ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 208.

²¹⁶ Ibid., p. 208.

²¹⁷ Ibid., p. 208.

importa, indica, es “el sentido de la realidad”²¹⁸ y si importa es porque “realmente el hombre necesita también hacerse cuestión del sentido de las cosas”²¹⁹. Es más, ante esas dos maneras de establecer, o de interpretar, la relación entre ‘realidad’ y ‘sentido’, es decir, la “necesidad real de sentido” y “la necesidad de sentido real”²²⁰, destaca que ambas “se inscriben en la dimensión de la realidad”²²¹. En este aspecto concluye que el problema no radica en la pregunta por el sentido de las cosas en cuanto a su comprensión desde el inteligir humano, sino en tratar solamente “la radicalidad del planteamiento”²²²; es decir, en dónde subyace lo ‘real’ primario.

1.2.3 Cargar con la realidad (*optar*)

El segundo momento del enfrentarse a la realidad de las cosas corresponde, señala Ellacuría, al hecho de “cargar con la realidad”, como un acto que devela “el carácter ético de la inteligencia”²²³; es decir, un momento de decisiones del cual no es posible evadirse porque surge, a decir de Jon Sobrino, una situación —el “nivel ético”²²⁴— que toma como referencia no sólo el “presupuesto de que la inteligencia es interpelada por la realidad”²²⁵, sino, también, de la espera de una respuesta “a la exigencia de la interpelación”²²⁶. Sobre este “momento de opción”²²⁷, escribe Ellacuría:

“La realidad de sí mismo y de las cosas es la gran carga que le ha sido impuesta al hombre por su condición de animal de realidades (...) Este cargar con la realidad de uno mismo y de las cosas implica asumirla responsablemente: respecto de ella no cabe una actitud meramente contemplativa e interpretativa. El hombre tiene que hacer y tiene que hacerse; más exactamente, tiene que realizar y realizarse”²²⁸

Es importante destacar en este punto que la expresión ‘cargar con la realidad’ está implicando un ‘momento de opción’; y lo es porque la inteligencia, al verse obligada a elegir, lo hace estando “condicionada por una multitud de elementos, que no son puramente teóricos, sino que dependen muy precisamente de condiciones biográficas

²¹⁸ Ibid., p. 208.

²¹⁹ Ibid., pp. 208-209.

²²⁰ Ibid., p. 209.

²²¹ Ibid., p. 209.

²²² Ibid., p. 209.

²²³ Ibid., p. 208.

²²⁴ Sobrino, Jon. “Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano”. En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Fe y justicia*. Op. cit., p. 40.

²²⁵ Ibid., p. 40.

²²⁶ Ibid., p. 40.

²²⁷ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 208.

²²⁸ Ellacuría, Ignacio. “Fundamentación biológica de la ética”. En: *Escritos Filosóficos. Tomo III*; Op. cit., p. 258. La referencia a que el hombre es “animal de realidades” corresponde a Xavier Zubiri (cf; Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*. Madrid, Alianza Editorial, 1986; p. 40).

y de condiciones históricas”²²⁹. Estos condicionamientos a los que se expone la inteligencia explican por qué Ellacuría asocia a su *filosofía de la realidad histórica* la expresión ‘historizar’ (o ‘historización’), como un ‘método’ en el que pone de manifiesto lo que sostiene respecto a que la realidad es anterior (antecede) al sentido²³⁰.

1.2.4 Encargarse de la realidad (*actuar*)

El tercer momento –“encargarse de la realidad”²³¹– es, en palabras de Jon Sobrino, el “nivel *práxico*”²³², que acontece cuando el desafío de la realidad llama a la acción. Desde esta óptica, para Ellacuría no basta con haber aprehendido la realidad por un acto de inteligencia, porque una vez acontecido éste, la misma realidad lo fuerza (induce) no sólo a tener que elegir, sino, más allá de ello, a actuar. En palabras de Ellacuría:

“El carácter prático de la inteligencia, que sólo cumple con lo que es, incluso en su carácter de conocedora de la realidad y comprensora de su sentido, cuando toma a su cargo un hacer real”.

Para Ellacuría, ‘encargarse de la realidad’ significa eso, precisamente, recibirla “como encargo”²³³ porque parte del hecho de que la realidad, hay que entenderlo así, no le pertenece. La realidad se le presenta al ser humano como “suya y ajena”²³⁴, y por eso mismo, afirma, exige “ir realizándose”²³⁵ siendo esta realización, inevitablemente, de su plena competencia. El ser humano, una vez que ha optado, esto es haber dado una respuesta ética, no puede desatenderse del compromiso que asume para que la realidad continúe realizándose porque hacerlo es inherente al “esencial carácter *práxico* del hombre y de la vida humana”²³⁶.

En sus reflexiones, Ellacuría pone de manifiesto que los actos humanos se enfrentan a realidades que superan el ámbito de su especie. En otras palabras, está reafirmando

²²⁹ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 208.

²³⁰ Véase la sección “1.2.2 Hacerse cargo de la realidad (conocer)”.

²³¹ Ellacuría, Ignacio. “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., pp. 209-210.

²³² Sobrino, Jon. “Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano”. En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Fe y justicia*. Op. cit., p. 40.

²³³ Ellacuría, Ignacio. “Fundamentación biológica de la ética”. En: *Escritos Filosóficos. Tomo III*. Op. cit., p. 258.

²³⁴ *Ibid.*, p. 258.

²³⁵ *Ibid.*, p. 258.

²³⁶ *Ibid.*, p. 258.

lo que resulta siendo obvio en su enfoque de la *realidad histórica*, en cuanto a que ‘lo real’ sobrepasa al ‘animal de realidades’. Él lo expresa con las siguientes palabras:

“De lo que sí tiene que encargarse el hombre es de aquél ámbito de realización, que el mundo de lo real abre al animal de realidades. No se trata, por lo tanto, solamente de encargarse de uno mismo y de todo lo que tiene que ver con el hombre, sino de encargarse desde una perspectiva, aquella que supera la pura estimulidad cerrada y se alza hasta la realidad abierta”²³⁷.

En referencia a esta cita, habría que poner atención que el ‘encargarse de la realidad’ está comprendiendo al hombre (y mujer) y a “todo lo que tiene que ver con el hombre” (y mujer), pero con la precisión siguiente: que se trata “primariamente de la formalidad de la realidad y no de las cosas reales mismas”²³⁸. Al respecto, con la expresión ‘formalidad de la realidad’, Ellacuría, recurriendo a Zubiri, se refiere a “la forma propia de autonomía”²³⁹, a la “forma de quedar”²⁴⁰ de las cosas reales en el momento de ser aprehendidas por la inteligencia; independientemente de lo que acontezca en las ‘cosas reales’, puesto que ellas “tienen sus propios dinamismos por los que van dando de sí y se van realizando”²⁴¹.

Finalmente, a manera de ver en perspectiva su pensamiento filosófico, sus tesis sobre la *realidad histórica* le otorga a la filosofía una función liberadora, en virtud de contener ella “una capacidad de crítica y una capacidad de creación”; ambos, asumidos como “dos poderosos factores de liberación y no sólo de liberación interior o subjetiva sino también, aunque en un grado reducido y complementario, de liberación objetiva y estructural”²⁴². Se dice que contiene capacidad de crítica, porque ella “se enfrenta muy directamente con lo que de ideológico hay en la estructura social”²⁴³ y en los ordenamientos inherentes a ella, como son el económico, el político, el social, entre otros. Y también contiene capacidad creadora, porque desde la estrecha relación entre realidad e inteligencia humana “se abre un campo propio a la labor estrictamente filosófica como forma teórica de enfrentarse con la realidad para iluminarla, interpretarla y transformarla”²⁴⁴. Destaca también Ellacuría que aun cuando “la filosofía

²³⁷ Ibid., p. 258.

²³⁸ Ibid., p. 258.

²³⁹ Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4ª edición, 1991, p.35.

²⁴⁰ Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Op. cit., p.35. Más adelante, en la misma obra, Zubiri escribe: “esta formalidad de la realidad es, pues (...) lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión” (ibid., p. 59).

²⁴¹ Ibid., p. 258.

²⁴² Ellacuría, Ignacio. *Función liberadora de la filosofía*. En: ECA (“Estudios Centroamericanos”), San Salvador, UCA, Nos. 435-436; enero-febrero 1985 (Año XL), p. 47.

²⁴³ Ellacuría, Ignacio. *Función liberadora de la filosofía*. Op. cit., p. 47.

²⁴⁴ Ibid., p. 53.

desde siempre, aunque en diversas formas, ha tenido que ver con la libertad”²⁴⁵, si lo ha hecho ha sido no sólo para tratar la libertad como un tema filosófico inherente a la naturaleza humana, sino atribuirle a la filosofía misma función liberadora, lo que equivaldría a hacer de ella instrumento de liberación.

²⁴⁵ Ibid., p. 45.

CAPÍTULO 2

EL LIBERALISMO ECONÓMICO COMO MODELO «NO UNIVERSALIZABLE»

No se puede negar que en un mundo que se hace cada vez más interdependiente, el modelo neoclásico en su versión neoliberal ha logrado penetrar en las economías nacionales, impulsado ya sea por razones ideológicas de quienes se han instalado o controlan los espacios de poder político desde los gobiernos; o por imposición –con base ideológica, claro está– de países y organismos internacionales que tienen interés en que el mundo funcione de esa manera. Sin embargo, esa interdependencia no se sustenta en ese modelo de sociedad ‘global’ que reconocidos intelectuales y movimientos de la sociedad civil postulan en términos de construir un ‘solo mundo’ sobre la base del respeto a las diferencias de razas y culturas; en armonía con el medio natural; o en lo que se ha dado por llamar ‘democracia global’. No. la pretensión del neoliberalismo es, más bien, de constituirse en modelo dominante caracterizado por “una forma de pensamiento único e insustituible”²⁴⁶.

Aun cuando el tema de lo que Ellacuría llama “ideal utópico” se abordará, propiamente, en el capítulo 4, hay un aspecto sustantivo en su planteamiento que da fundamento a la tesis del autor sobre por qué el liberalismo económico es un modelo “no universalizable”: la cuestión del “nuevo orden económico”²⁴⁷. Basta esta referencia para tener que aceptar que en la perspectiva ellacuriana sobre la *realidad histórica*, el asunto del desarrollo, como concepto y como teoría, tiene que ser materia permanente de reflexión. Hacer esa afirmación sobre la no universalidad de un modelo exigía de su parte un conocimiento cabal de la evolución que había experimentado el concepto de desarrollo, tanto como las teorías y paradigmas explicativos asociados a él. Es más, hasta podría afirmarse que no pocos de los enfoques sobre el tema que aparecieron posterior a su muerte estaban, estructuralmente hablando, en la foco de sus ideas.

²⁴⁶ De Sebastián, Luis, *Neoliberalismo Global. Apuntes Críticos de Economía Internacional*. Trotta, Madrid, 1997, p. 11.

²⁴⁷ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. En: *MYSTERIUM LIBERATIONIS. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I. Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. San Salvador, UCA Editores; Segunda edición, 1992, p. 425. Toda referencia a este ensayo se hará en la versión publicada en esta obra, ya que también aparece bajo el título de “Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica”, en *Escritos Teológicos* (Tomo II), que reúne la obra teológica de Ignacio Ellacuría [cf. San Salvador, UCA Editores, 2000, pp. 233-293].

La visión humanista que subyace en el pensamiento de Ellacuría da luces a la lectura que se ha venido transmitiendo por más de 60 años de debates sobre el desarrollo. Así, mientras que para él pobreza y ambiente están de manera indelible en la base de su propuesta humanista, para los teóricos del desarrollo ha sido, más que descubrimiento, el reconocimiento de una realidad que se ha ido imponiendo. Reconocimiento, forzado y lento aún, porque las respuestas a los problemas relacionados con la pobreza, primero, y del ambiente, luego, provenientes del campo de la economía no han podido liberarse ni de la discusión sobre si la economía es una ciencia positiva o una ciencia social y, menos aún, del dogma de la “mano invisible” que, según sus seguidores, determina las relaciones de mercado, nacional o internacional. Hay en todo ello un economicismo estrecho que responde, sin lugar a dudas, a un enfoque ideológico sesgado de la realidad; más que por cuestiones de interpretación a lecturas equivocadas de ella, que las hay, a intereses de grupos de poder, nacionales y transnacionales, a quienes, por un lado, interesa que sigan existiendo pobres, y por otro, ser indiferentes a la destrucción del ambiente, incluido el agotamiento de los recursos naturales, si es que ello no afecta su tasa de ganancia.

Al margen de reconocer que existe en la actualidad preocupación por el asunto del desarrollo, en lo que hay que poner énfasis es que en el pensamiento de Ellacuría existen fundamentos de particular relevancia para que el debate y la decisión de actuar en materia de desarrollo se concrete en el sentido correcto. Desde esta perspectiva, son tres los tiempos o momentos por los que habría que avanzar:

El primer tiempo tiene que ver con el conocimiento de cómo se afrontaron y dieron solución a los problemas en materia de pobreza y ambiente, y lo que podría ser más importante, la secuela que dejaron. Esto supone una “mirada” a la evolución histórica de los llamados *modelos de desarrollo* que, en la actualidad, se ven reflejados en una paradoja: imagen de “progreso”, a la vez que factor destructivo de la vida en el planeta (pobreza y agotamiento de los recursos naturales y deterioro del ambiente).

El segundo tiempo, ligado al anterior, se orienta a la reflexión sobre las implicancias que tienen los modelos desde el punto de vista epistemológico; es decir, sobre el sentido y carácter que adoptan en los intentos de sus defensores para que se constituyan no sólo en dominantes sino, además, en exclusivos y excluyentes; y por la vía del mercado globalizado, pretender erigirse como “pensamiento único”.

Y el tercer tiempo que, como corolario de los anteriores, se focaliza en las perspectivas; específicamente, como exigencia de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad del surgimiento (creación) de una nueva civilización, de un *nuevo humanismo*, construido con bases en una ética del desarrollo.

Enfocado bajo estos tres tiempos (o momentos), el discurso sobre el desarrollo desde la visión de Ignacio Ellacuría contribuye a que la filosofía adopte discursos más próximos a la realidad de cada pueblo que vive, padece y aspira a construir su propia historia; induce a que la filosofía no sólo sea reflexión *sobre* la condición humana, sino lugar de encuentro *con* ella:

“No se trata, por tanto, de «lo humano» como una abstracción lograda tras un esfuerzo racional, sino de algo físico que está ahí y que abarca tanto a los hombres mismos como a las cosas humanas y a todo aquello que los hombres han ido reuniendo en su vida.”²⁴⁸

Así, desde esta manera de reflexionar sobre la condición humana que sugiere la *filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría, equivalente, en lo esencial, a lo que otros filósofos de la liberación en América Latina llaman “filosofía situada”, se podrá seguir, en éste y el siguiente capítulo, una ruta de reflexión, de opción y de praxis frente a los fenómenos económicos.

2.1 El paradigma capitalista de *desarrollo*

2.1.1 El concepto de desarrollo y las teorías de desarrollo

La incorporación del término “desarrollo” al léxico económico data de mediados del siglo pasado -décadas de los '50 y '60²⁴⁹-, cuando con el debate se dio inicio a una confrontación en torno a si el hecho de que un país creciera económicamente implicaba, de suyo, una distribución (justa) de los beneficios que traía dicho crecimiento²⁵⁰. Hasta ese entonces, esa era la suposición, por lo que cualquier análisis sobre la distribución resultaba innecesario. Bajo este criterio, se asumía, por ejemplo, que en el salario del trabajador y posiblemente con otros beneficios sociales

²⁴⁸ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 218.

²⁴⁹ En sentido amplio, o lingüístico, el diccionario de la Real Academia Española (RAE) define “desarrollo” como la “acción y efecto de desarrollar o desarrollarse”; mientras que en sentido restringido, aplicable a la economía, significa “evolución progresiva de una economía hacia mejores niveles de vida”²⁴⁹. La misma fuente precisa que “desarrollar” equivale a “progresar, crecer económica, social, cultural o políticamente” cuando es aplicable a grupos humanos. [Véase: <http://lema.rae.es/drae/?val=Desarrollo>]

²⁵⁰ El crecimiento, se precisaba, no implica necesariamente desarrollo, pero para que haya desarrollo es condición *sine qua non* el crecimiento.

recibidos²⁵¹, estaba justificada la distribución de la riqueza. En este debate recién iniciado se reflejaba, en cierta manera, el primer intento explícito de transitar desde el principio de justicia conmutativa al de justicia distributiva; o sea, el de la relación individuo a individuo o de la igualdad de trato, propio de las relaciones económicas, a las de la relación en comunidad, o de trato según las diferencias entre las personas.

Expresiones como “riqueza”, “evolución”, “progreso”, “crecimiento”, “industrialización”, reflejaron los primeros intentos de explicar el concepto de desarrollo cuando, el término como tal no se había incorporado al lenguaje económico. Luego, una vez adoptado, se buscaron expresiones más elaboradas que dejaban entrever situaciones más complejas sobre el atraso en muchos países del mundo: “el desarrollo como crecimiento”, “el sub desarrollo como etapa”, “el desarrollo como un proceso de cambio estructural global”²⁵². Obsérvese que también aparecería en el glosario económico una nueva categoría que habría de reflejar, precisamente, lo opuesto a desarrollo: “subdesarrollo”.

El concepto no sólo tuvo su aparición en el mundo académico sino que, paralelamente, fue tomando presencia y arraigo en los discursos pronunciados en diversos foros internacionales, en particular en los convocados por organismos internacionales de cooperación técnica y financiera cuyo propósito no era otro que el de promover e impulsar políticas orientadas a superar las situaciones de atraso en los países integrantes de dichos organismos. Lo cierto es que con la formalización del concepto de *desarrollo* en el lenguaje de la Economía y la Política, fueron surgiendo teorías y modelos que, de un lado, trataban de explicar las causas del atraso en los países, y de otro, formular propuestas para superar esa situación.

Sin restarle valor a las buenas intenciones que motivaban la promoción del desarrollo desde el campo académico y desde organismos internacionales, supuestamente “neutrales”, no pueden soslayarse dos aspectos inherentes a esos discursos: (i) que esas recomendaciones de política surgían con la mirada puesta en realidades distintas a la de los países receptores; y, (ii) que no se trataba de propuestas exentas o asépticas de ideología. Eran, y en gran medida lo siguen siendo, discursos acrílicos, o

²⁵¹ Aunque precisando que esos beneficios adicionales (atención de salud, participación en las utilidades, pensiones de jubilación, etc.) se fueron logrando a través del tiempo como resultado de luchas sindicales y no tanto como reconocimiento de los empresarios. Con la predominancia del neoliberalismo, estos logros se han ido perdiendo y obtenerlos responde a intereses –y posibilidades- personales (privadas).

²⁵² Cf. *El Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*. Sunkel, Oswaldo; Paz, Pedro. México D.F., Siglo XXI, 1973. Primera Parte: Los conceptos de desarrollo y subdesarrollo, pp. 15-40

mejor todavía, justificados con el adjetivo de “técnicos”. Un ejemplo de esta afirmación se presenta en la siguiente exposición de motivos sobre la economía del desarrollo:

“El pensamiento económico es inducido comúnmente por la necesidad de resolver problemas de política. Esto fue cierto sin duda alguna en lo que se refiere al período inicial del pensamiento en torno al desarrollo. La economía del desarrollo no surgió como una disciplina teórica estructurada, sino que se forjó como una materia práctica en reacción a las necesidades de quienes formulan las políticas para asesorar a los gobiernos acerca de lo que se podía y debía de hacer a fin de facilitar que sus países salieran del estado de pobreza crónica. Muchos de los pioneros en materia de desarrollo, como lo revelan sus ensayos, y biografías, desempeñaron cargos activos en la formulación de políticas en el curso de las décadas de 1940 y 1950.”²⁵³

Justificaciones como la que encierra la cita anterior también recibían críticas por responder a puntos de vista ajenos a la realidad del mundo subdesarrollado o del Tercer Mundo²⁵⁴. De ahí que se empezara también a hacer distinciones mediante el uso del lenguaje para precisar, o al menos intentarlo, que por su origen, académico o institucional, las opiniones o propuestas podrían estar segadas en sus apreciaciones o enfoques. Así, se habría de distinguir entre decir que tal cual teoría o modelo respondía a un “visión desde el Centro” o a una “visión desde la Periferia”²⁵⁵. Estas distinciones que partían de una crítica al origen de las propuestas conducirían también a la reformulación de antiguas corrientes de pensamiento -por ejemplo, los modelos post – keynesianos y neoclásicos-, como una manera de seguir influyendo en las políticas de los países subdesarrollados.

Hacia la década de los ochenta vendría lo que podría calificarse como “decadencia de los modelos”, para referirse con ello a la ausencia de propuestas novedosas –o imaginativas- sobre el desarrollo y subdesarrollo. Lo grave de esta es que aparecen enfoques sectoriales o planteamientos específicos del análisis económico mediante los cuales se pretendía no sólo cuestionar los modelos no ortodoxos, sino otorgarle validez universal al modelo neoclásico que empezaba a fortalecerse bajo la corriente neoliberal. Esta corriente terminó imponiéndose, contribuyendo a ello la derrota del

²⁵³ *Pioneros del Desarrollo*. Meier, Gerald; Seers, Dudley (Compiladores). Madrid, Banco Mundial / Tecnos, 1986. Introducción: El período formativo, p. 16

²⁵⁴ Esta expresión de “Tercer Mundo”, como la del “No Alineamiento” fueron acuñadas en las décadas de los ’60-’70s por los países atrasados (en términos relativos y absolutos) del sur que se organizaron en foros como una manera de tomar distancia de los llamados países desarrollados del Primer Mundo (Occidente Capitalista) y Segundo Mundo (Oriente Socialista o “Comunista”) envueltos, además, en la “guerra fría”.

²⁵⁵ Se trata también de otras expresiones para diferenciar desarrollo de subdesarrollo: el Centro (capitalista) desarrollado y la Periferia subdesarrollada (resto de países).

llamado “socialismo real”, dando paso a las políticas de ajuste estructural, condensadas en un nuevo modelo: el “Consenso de Washington”²⁵⁶.

La década de los ‘90s marcaría el inicio de una nueva etapa para los modelos de desarrollo, es decir una especie de reconceptualización con contenidos que habrían de constituirse, a la vez, en desafíos para el nuevo siglo XXI. Ellos surgen principalmente a raíz de los avances que se producen en el análisis de la pobreza, vista ahora de manera multidimensional, y en materia ambiental, por el agotamiento paulatino de los recursos naturales y destrucción de la biodiversidad. Un hito importante en esta etapa es la aparición, en 1990, del primer “Informe sobre Desarrollo Humano”, publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). El nuevo paradigma de *desarrollo humano* resulta siendo radical, en algún sentido, por contener en esencia un enfoque de derechos (económicos, sociales, políticos, culturales y ambientales) que rompía con el carácter economicista característico de los modelos anteriores. Para ilustrar los alcances del nuevo paradigma, bastaría con citar a Amartya K. Sen cuando afirma que el subdesarrollo “entendido en un sentido amplio” es “la falta de libertad”²⁵⁷.

No pasaría mucho tiempo para que se diese un reacomodo de paradigmas. Unos, tratando de asimilar e, incluso, adoptar, las nuevas dimensiones incorporadas al concepto de desarrollo; otros, buscando conservar las líneas fundamentales de su propia visión bajo otras expresiones o, quizá, para cuestionar los aportes que iban surgiendo. Es así que aparecen otros ensayos de interpretación y propuestas de estrategias de desarrollo con diversas denominaciones, poniendo énfasis en aquellos aspectos que los diferenciarán en sus postulados: “desarrollo bajo enfoque de derechos”, “desarrollo con rostro humano”, “neoestructuralismo”, “el desarrollo como libertad”, entre otras.

Sin embargo, sin dejar de reconocer que los nuevos aportes permitieron alimentar la discusión sobre el concepto de desarrollo, tanto como revisar contenidos de teorías y modelos, no puede soslayarse un hecho crucial de los últimos veinte años: la pérdida

²⁵⁶ Se conoce bajo esa denominación al sumario que contiene 10 medidas de política económica orientadas a realizar ajustes en las economías de los países en desarrollo (o subdesarrollados) que atravesaban crisis en sus economías a fin de superar las. Dicho ‘decálogo’ se constituyó como condición para que estos países recuperaran la confianza de los organismos financieros internacionales y continuar recibiendo asistencia para el desarrollo. El término lo puso en boga el economista John Williamson, en 1989, tras reunir en ese sumario coincidencias que tuvieron los asistentes a la Conferencia sobre “El Ajuste en América Latina: ¿Cuánto ha sucedido?” (Instituto de Economía Internacional. Washington, noviembre de 1989) en materia de políticas de ajuste. Para ampliar información, puede consultarse: <http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap46.htm>.

²⁵⁷ Sen, Amartya K. *Desarrollo y Libertad*. Barcelona, Planeta, 2000, p. 117.

o abandono, sin razón de fondo alguna, en el debate político como en la academia, el carácter explicativo de las causas históricas de ese doble y simultáneo proceso del desarrollo y subdesarrollo, como fueron expuestas por ejemplo, en la teoría de la dependencia de los '60 y '70s. En ello influyó, sin lugar a dudas, el predominio que iba ganando la corriente neoliberal iniciada en la década de los '80s.

De esta síntesis es posible extraer dos conclusiones: (i) que esa evolución de la teoría y praxis del desarrollo ha estado marcada por una evidente *direccionalidad* a lo largo de la cual se ha ido develando, o mejor todavía, manifestando la tendencia del modelo neoclásico a hacerse no sólo dominante sino, además, exclusivo; y, (ii) que en ese proceso, el vector o portador ideológico del modelo ha sido, y lo sigue siendo, el mercado como un espacio de relaciones entre individuos (el *sujeto* del desarrollo) autónomos, libres, que en conjunto y bajo el mismo patrón de comportamiento, constituyen la sociedad..

Estas dos conclusiones requieren ser ampliadas a fin de situarlas en la perspectiva de la propuesta de Ellacuría de la necesidad de un nuevo modelo de civilización, que se tratará más adelante.

2.1.2 El neoliberalismo como modelo y praxis económica dominante

a. La *direccionalidad* subyacente en las teorías y modelos de desarrollo

La conclusión de la sección anterior respecto a la *direccionalidad* que se ha ido develando en la evolución de las teorías y modelos de desarrollo se explica por el hecho de que en los últimos sesenta años, o más, se ha hecho visible un proceso dirigido de elaboración cada vez más refinado del concepto neoclásico de desarrollo (y subdesarrollo), como un intento insoslayable para justificar la validez de su concepción del mundo en materia de relaciones económicas; y de ahí, impulsar una teoría y un modelo único de alcance universal. La versión más acabada, si vale la expresión, de este modelo se dio a partir de los años '80s con el *neoliberalismo*, a través del cual el modelo se ha hecho dominante y exclusivo al encontrar en las crisis de las economías de los países atrasados la oportunidad, es decir el terreno fértil, para imponer con el impulso del Fondo Monetario Internacional (FMI) sus políticas de 'ajuste estructural' contenidas en el "Consenso de Washington", través de las cuales, supuestamente, se sacaría a los países de la crisis. Lo que es importante destacar en este punto es que la los recetarios en materia de política económica contenían también medidas de alcance político, básicamente en lo relacionado al desmontaje del aparato institucional del

estado para dejar, de esa manera, campo abierto a la ideología de la libertad de mercado, con el predominio de la propiedad privada en todas sus expresiones.

Cuando se afirma, entonces, que el capitalismo ha buscado imponerse como doctrina dominante y exclusiva equivale a señalar, en palabras de Arturo Escobar, que “la teoría y la práctica del desarrollo han sido moldeadas en gran parte por economistas neoclásicos”²⁵⁸. Esta afirmación la sostiene Escobar por la brecha existente entre lo que, según él, se entendía por desarrollo luego de terminada la segunda guerra mundial, y de lo que se entiende hoy luego de la aplicación de las recomendaciones del FMI, el Banco Mundial y otros organismos internacionales. Es decir, para Escobar las expectativas creadas para la eliminación de las diferencias entre países, al entender como desarrollo el “proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponía que caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo”²⁵⁹, siguen siendo una cuestión que “continúa sin ser resuelta por ningún modelo social o epistemológico moderno”²⁶⁰. Ahí está la evidencia histórica de lo que han significado los resultados de las políticas impuestas por estos organismos y la persistencia en conservar sus políticas.

En el mismo marco de la *direccionalidad* subyacente en las teorías y modelos de desarrollo, para Joan Prats, “la idea de desarrollo fue una de las claves para la reconstrucción del orden internacional tras la segunda guerra mundial”²⁶¹, siendo utilizada como un mecanismo para que los países capitalistas conserven, a la fecha, sus instrumentos de dominación –con el comercio primero, y con los flujos de capitales después- desde que irrumpieran en el escenario internacional, a inicios del siglo XX. Asimismo, Prats explica cómo mediante diversas categorías se fue dando “el marco intelectual en el que se apoyaría la idea y la práctica del desarrollo (...) a comienzos del siglo XX.”²⁶².

²⁵⁸ *Antropología y desarrollo*. Escobar, Arturo. En: <http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html>, p. 3.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 1. Ahí mismo, el autor precisa que ese proceso habría de significar “(...) industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual”.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 2.

²⁶¹ *El desarrollo como construcción social. Génesis de la idea de desarrollo*. Prats, Joan. En: “Gobernanza. Revista Internacional para el desarrollo humano”. Instituto Internacional de Gobernabilidad (IIG), Catalunya. Edición 47, martes 13 de junio de 2006, p. 1

²⁶² *El desarrollo como construcción social. Génesis de la idea de desarrollo*. Prats, Joan. Op. cit., p. 1.

“(…) El “desarrollo” entendido como progresión natural hacia un mismo estado final tiene su raíz en el concepto cristiano de providencia, es decir, en el continuo movimiento superador hacia la perfección universal que es el don ofertado por Dios al mundo. En el siglo XVIII los filósofos de la Ilustración europea secularizaron la idea de providencia transformándola en “progreso”. Cien años más tarde el progreso se transformaría en “modernidad” (entendiendo por tal una combinación de liberalismo, capitalismo, industrialismo, cultura basada en la ciencia y estado-nación), presentada como fórmula de progreso de valor universal.”²⁶³

Al margen de la presencia de otros enfoques, ya sea desde el mismo campo liberal o desde la orilla opuesta (socialismo), lo cierto es que el *neoliberalismo* se ha impuesto como una doctrina que apoyada en la argumentación de que sólo mediante la acción vinculante que ejercen las relaciones comerciales es posible la conformación de un mercado global que garantizaría el desarrollo pleno de los países participantes en él:

“El modelo capitalista es exhibido, así, como una verdad absoluta, y por tanto, como la única vía posible, capaz de conducir al progreso de la humanidad; frente al cual, cualquier otro sistema resulta siendo negación al progreso; es decir, un absurdo que sólo puede conducir al fracaso del proyecto de bienestar mundial.”²⁶⁴

La cita anterior suma otro aspecto de la *direccionalidad* contenida e impuesta por el pensamiento neoliberal: la *globalización*; a la que se le presenta como un paradigma novedoso surgido de su dinámica desarrollista, y no como un fenómeno histórico mundial originado de la evolución social de la humanidad, que fue adquiriendo características particulares con el inicio de la expansión europea a ultramar, en el siglo XV. La pretensión del discurso neoliberal sobre la globalización es la de imponer la doctrina del *pensamiento único* entendido éste “como un sistema de creencias y formas de comportamiento homogéneo”²⁶⁵. A través de él se busca abarcar todas las dimensiones de la vida humana, en todo tiempo y lugar, para ponerlas bajo dominio de quienes detentan el poder económico, es decir, individuos reunidos en conglomerados transnacionales con capacidad de control de organismos internacionales multilaterales y de gobiernos de países capitalistas hegemónicos. Estas pretensiones del *neoliberalismo* las resume con propiedad Luis de Sebastián, en su intento de definirlo:

“Entiendo el neoliberalismo como una manera de pensar y actuar sobre la organización de la economía nacional e internacional, que, basándose en los principios de la economía neoclásica (...) se ha extendido entre intelectuales,

²⁶³ Ibid., p. 1.

²⁶⁴ Lecaros Zavala, Carlos P. *Filosofía de la Liberación: vigencia y perspectivas frente a la globalización*. Tesis sustentada para optar el Grado de Magíster en Filosofía (opción Historia de la Filosofía). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas; 10 de junio de 2002, p. 55.

²⁶⁵ Lecaros Zavala, Carlos P. *Filosofía de la Liberación: vigencia y perspectivas frente a la globalización*. Op. cit., p. 63.

políticos y gobernantes en los últimos veinte años como una forma de pensamiento único e insustituible. Es un modo de pensar y actuar que implica naturalmente pensamiento y acción sobre realidades políticas y sociales conexas.”²⁶⁶

Para Luis de Sebastián, antes que un “cuerpo de doctrinas homogéneas”, el *neoliberalismo* “implica más bien una tendencia intelectual y política” que busca “estimar más y fomentar preferentemente, las *actuaciones económicas de los agentes individuales*, personas y empresas privadas, sobre las acciones de la sociedad organizada”²⁶⁷.

Estas evidencias sobre el *neoliberalismo* ponen de manifiesto que el énfasis está puesto en “la *libertad de actuación de los agentes individuales* en la economía”²⁶⁸ porque, según el mismo autor, lo esencial de este paradigma se sostiene en lo único que puede garantizar la libertad del *individuo*: “la propiedad privada de los medios de producción, de las ganancias y la defensa del patrimonio”²⁶⁹. En estos dos principios, libertad de mercado y propiedad privada, se sostiene el neoliberalismo, siendo el primero el determinante para el funcionamiento del modelo. Esto explica la defensa cerrada que hacen los neoliberales de la libertad de mercado porque, según ellos, no sólo hace posible la organización de la economía, sino que se constituye, además, en espacio de concurrencia de las libertades de los individuos. Sobre esta actitud dogmática llevada al extremo, Luis de Sebastián comenta que “la cuestión del mercado es enfermiza en ellos”²⁷⁰, refiriéndose con lo de ‘ellos’ a los principales ideólogos de la economía de mercado instalados en la Universidad de Chicago²⁷¹.

b. El individuo como *sujeto* del desarrollo del neoliberalismo

Las consideraciones anteriores conducen, ahora, a focalizar la reflexión en el *individuo* que para el *neoliberalismo* cumple la función de vector o portador ideológico del modelo de mercado²⁷². Por tanto, el tema del *sujeto* del desarrollo es medular en la teoría económica que le da impulso a esta doctrina.

²⁶⁶ De Sebastián, Luis, *Neoliberalismo Global. Apuntes Críticos de Economía Internacional*. Op. cit., p. 11.

²⁶⁷ Ibid., p. 11.

²⁶⁸ Ibid., p. 11.

²⁶⁹ Ibid., p. 11.

²⁷⁰ Schweickart, David. *Más allá del capitalismo*. Santander. Sal Térrea, 1997, p. 17. Luis de Sebastián hace estos comentarios en el Prólogo de esta obra.

²⁷¹ Entre los principales exponentes de esta corriente, conocidos como “Escuela de Chicago, estaban dos Premios Nobel, George Stigler (1982) y Milton Friedman (1976), docentes e investigadores del departamento de Economía y de la escuela de negocios.

²⁷² Aunque también, como está demostrado a partir de la contradicción entre la teoría y la praxis, estos principios –o mejor, los supuestos subyacentes- sobre el *individuo* pueden servir para hacer que el modelo se torne vulnerable.

En el discurso globalizador que impulsa el *neoliberalismo*, el *sujeto* del desarrollo es el individuo libre, aquél que actúa en el mercado de manera autónoma, sin presión alguna. Bajo este principio, el bienestar social –o bien común– se construye a partir del supuesto de que todos los individuos, uno a uno, buscan alcanzar el mayor bienestar; sin importar, por tanto, cómo lo hacen y mediante qué medio. El modelo funciona, entonces, bajo una racionalidad en la que se asume que cada individuo actúa de buena fe, lo que lo hace prescindir de cualquier consideración ética o de estar guiado por principios de justicia distributiva.

La racionalidad neoliberal que supuestamente debería conducir al bienestar colectivo se contradice, según Ellacuría, con el funcionamiento mismo del sistema capitalista que tiende, más bien, a crear diferencias entre los individuos, en razón de que “no se consigue el bien común por acumulación de bienes individuales, esto es, persiguiendo el interés individual, sino por la búsqueda primaria del bien común (...)”²⁷³. De ahí que la praxis neoliberal haga que el *sujeto* del desarrollo se vea reducido a la función de factor de producción a la vez que unidad de consumo. Al respecto, por la década de los '30, Emmanuel Mounier afirmaba: “la economía capitalista es una economía completamente subvertida, donde la persona está sometida al consumo y éste a la producción, que, su vez, está al servicio de la ganancia”²⁷⁴. De ello se deriva que, como es de observar actualmente, tanto el funcionamiento de la sociedad bajo la matriz de *economía de mercado* como la concepción unidimensional de la *persona humana*, inherente al modelo, sean determinantes para explicar en toda su dimensión –es decir, en magnitud y en consecuencias- las decisiones de política económica en materia de desarrollo.

Desde el punto de vista de Ellacuría, es (o será) imposible construir una civilización basada en el bien común mientras que se pretenda presentar como *sujeto* del desarrollo a un individuo que se asume como una “(...) generosidad unívoca y abstracta, que se repite multiplicadamente en los hombres concretos (...)”²⁷⁵. Eso no es posible, precisa, si en el plano de la *realidad histórica* ese mismo individuo actúa, contrariamente, respondiendo a “la dinámica fundamental de venderle al otro lo propio al precio más alto posible y de comprarle lo suyo al precio más bajo posible, junto con la dinámica de imponer las pautas culturales propias para tener dependientes a los

²⁷³ Ellacuría, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). Op. cit., p. 213.

²⁷⁴ Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Taurus, 3ª edición 1972, p. 147

²⁷⁵ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). Op. cit., p. 435.

demás (...)”²⁷⁶. Para Ellacuría, no existe, o no debe existir, esta dualidad en el *sujeto* del desarrollo porque el problema al que debe responder cualquier modelo parte de la concepción del ser humano (hombre / mujer) como “una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido”²⁷⁷. Y de esta realidad es que emerge su afirmación respecto a que “el bien común por su misma naturaleza debe plantearse en términos estructurales y no formalmente individuales”²⁷⁸

Siguiendo la reflexión de Ellacuría, el *sujeto* del desarrollo bajo el enfoque neoclásico se manifiesta con doble rostro: uno de ellos, el real, corresponde al *sujeto* que maximiza bienestar imponiéndose sobre los demás, por cualquier medio; y el otro, el del individuo de “generosidad unívoca y abstracta” con el que suele disfrazarse el modelo para propagarse. Este rostro es el que materializa aquella direccionalidad ideológica subyacente en la evolución de las teorías y modelos de desarrollo de corte neoclásico. El *sujeto* del desarrollo expuesto como neutral y aséptico ha sido y sigue siendo el vehículo a través del cual el neoliberalismo pretende constituirse en un modelo de desarrollo no sólo dominante, sino también exclusivo.

En este tema del *sujeto* del desarrollo no se puede soslayar el hecho de reconocer que existe una distancia conceptual entre su reducción al nivel de variable económica (*factor* de producción o *unidad* de consumo) y la de asumirlo como destinatario a la vez que principal actor del desarrollo, como lo asume, por ejemplo, la propuesta de desarrollo humano del PNUD²⁷⁹. En este caso como en otros en los que se alude a la persona como *sujeto* del desarrollo, habría que señalar que ese giro conceptual no ha significado, necesariamente, un cambio radical de contenidos en la forma de aprehender o interpretar la categoría *sujeto*; y esto no sólo porque dicho giro se haya dado dentro del mismo enfoque liberal, que ya es bastante señalar, sino que también se ha producido un cierto quiebre o alejamiento en el ámbito de conceptos y definiciones sobre *desarrollo humano* (incluidos en los documentos publicados por el PNUD durante los veinte años o más de vigencia) y cómo se entienden y llevan a

²⁷⁶ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 405.

²⁷⁷ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

²⁷⁸ Ellacuría, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. Op. cit., p. 224.

²⁷⁹ En el Informe de Desarrollo Humano del año 1992 se lee “El desarrollo *de* las personas es sin duda alguna vital, pero sólo es una parte del panorama general. El desarrollo humano también significa desarrollo *para* la gente, y esos incluye la generación de oportunidades económicas para todos. Y significa desarrollo *por* la gente, pues requiere enfoques participativos. El desarrollo humano comprende los tres aspectos, no uno solo.” Y también que “el desarrollo humano abarca todo el espectro de las necesidades y ambiciones humanas”. Cf. *Desarrollo Humano: Informe 1992*. Santafé de Bogotá. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) / Tercer Mundo Editores, 1992, p. 19 y p. 40.

práctica esos mensajes. Esto mismo puede aplicarse a enfoques como el “desarrollo bajo enfoque de derechos” o los que se refieren a la “centralidad de la persona”.

Para puntualizar, del uso de expresiones como *humano* o *persona* sin las distinciones pertinentes no se puede inferir que se esté aludiendo a lo mismo²⁸⁰. Y no se trata simplemente de ponerse de acuerdo formalmente sobre los alcances y contenidos de los términos utilizados si no hay de por medio una mirada común y objetiva de la realidad que haga evidente un alejamiento radical del reduccionismo neoliberal. Lo deseable hubiera sido que esa nueva orientación que iba tomando el discurso liberal haya representado un retorno verdadero a la razón de ser de la economía: la *persona* humana, es decir individuo perteneciente a una *especie* (la humanidad).

Lo expuesto sobre el *sujeto* del desarrollo no es ajeno a ese otro debate concerniente a la ubicación que le correspondería a la economía dentro de las ciencias. En el mismo sentido que aquél, la reflexión y el debate que suscita la economía en el campo epistemológico se debe a la fuerte influencia que tiene esta disciplina en la vida actual, lo que hace que el sesgo ideológico del discurso *neoliberal* necesite instalarse en el mundo académico (universidades) para conservar hegemonía, específicamente en lo que se enseña en las facultades de economía para que esas enseñanzas se traduzcan en políticas apropiadas a los objetivos del modelo. Es decir, las universidades y los centros de investigación adscritas a ellas se constituyen en centros de formación de profesionales calificados, es decir, la *élite tecnocrática* que el sistema requiere para mantenerse vigente.

En los últimos veinte años o más, en la medida que el Consenso de Washington se fue imponiendo, esos técnicos han mantenido el monopolio de los puestos de decisión en organismos internacionales, principalmente los financieros; y, siguiendo una adecuada estrategia, retornan a sus países de origen para emplearse en las grandes empresas, alternando con puestos clave en las instituciones públicas, ahí en donde se decide la orientación que debe seguir la economía. En este marco de referencia, son tres los rasgos que tipifican el perfil de estos ‘técnicos’: (i) su formación basada en teorías ajenas a cualquier realidad, incluyendo la de los países en donde se educan²⁸¹; (ii) el

²⁸⁰ No hay que perder de vista, es necesario insistir, que todos, o casi todos, estos enfoques provienen del mundo liberal en el que *persona* no es otra cosa que *individuo*; ese ente plenamente libre sí, pero aislado; con derechos sí, pero los civiles, aquellos que le corresponde como ciudadano. En resumen, en ese *individuo* no cabe el sentido de humanidad, de civilización solidaria.

²⁸¹ En relación a esa formación ideologizada, en noviembre de 2011 con motivo de una huelga en la que expresaban su “descontento con el carácter sesgado inherente a este curso de introducción a la economía”, los alumnos de la Universidad de Harvard dirigieron una carta a su profesor, Gregory

acentuado uso de modelos matemáticos que con el pretexto de darle rigor ‘científico’ a sus políticas creen, o pretenden, reemplazar la realidad; y (iii) la voluntad expresa de justificar la formación recibida colocando una etiqueta de supuesta neutralidad (o de ‘asepsia’ formativa) como manera de encubrir su actuación política y, así, (re)afirmar el carácter dominante del modelo.

Ese patrón de comportamiento, aún vigente, se hace explícito por el giro neoliberal que han tomado las economías nacionales en la mayoría de países, como es el caso de América Latina. De otra manera no se podría entender cómo los grupos el poder económico llegan a controlar las decisiones de política a favor del modelo; esto es, gobernar sin ser gobierno. Para Luis de Sebastián, el modelo neoliberal “se impone no tanto por la coherencia de su lógica interna o por la brillantez de sus resultados cuanto por las presiones de grupos interesados, que podemos agrupar bajo la conveniente etiqueta de «capital financiero internacional»”²⁸²

2.1.3 Los problemas no resueltos del neoliberalismo

Llegado a este punto, la revisión general que se ha hecho de la evolución de las teorías y modelos de desarrollo lleva a coincidir, en principio, con la tesis de Arturo Escobar relativa a que “la cuestión del desarrollo (...) continúa sin ser resuelta por ningún modelo social o epistemológico moderno”²⁸³; afirmando, luego, que “los modelos en que nos basamos para explicar y actuar ya no generan respuestas satisfactorias (...)”²⁸⁴. O como juzgaba el subdesarrollo Josué de Castro, allá por los años cincuenta, al sostener que éste no se derivaba “de la fuerza de las cosas, de la fatalidad, sino de razones históricas, de la fuerza de las circunstancias”²⁸⁵, desmitificando, de paso, el principio capitalista de la “mano invisible” tomado de Adam Smith:

“Desgraciadamente, la «mano invisible» no ha actuado jamás en interés de la humanidad, mientras la mano visible de los grupos dominantes y privilegiados acapara siempre los beneficios, dejando en la miseria y en la indigencia las grandes

Mankiw, en la que exponían entre otras apreciaciones sobre el curso lo siguiente: “Como estudiantes de Harvard, nos matriculamos en el curso ‘Economics 10’ con la esperanza de obtener unos conocimientos amplios e introductorios sobre los fundamentos de la teoría económica que nos sirviesen para potenciar nuestras propias y variadas ideas en diversas disciplinas, desde Economía, Gobierno, hasta Ciencias Medioambientales y Política Pública, y más allá. Sin embargo, nos encontramos con un curso que expone una visión específica -y limitada- de la economía, que, en nuestra opinión, perpetúa sistemas económicos problemáticos e ineficaces, favoreciendo la desigualdad en nuestra sociedad.” [En: Red Científica; http://www.redcientifica.org/los_alumnos_de_introduccion_a_la_economia_de_la_universidad_de_harvard_abandonan_el_aula.php]

²⁸² De Sebastián, Luis, *Neoliberalismo Global. Apuntes Críticos de Economía Internacional*. Op. cit., p. 19.

²⁸³ *Antropología y desarrollo*. Escobar, Arturo. Op.cit., p. 2.

²⁸⁴ Ibid., p. 2.

²⁸⁵ *Geopolítica del Hambre II*. De Castro, Josué. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1972, p. 327.

masas marginadas que constituyen lo que hoy se llama «las poblaciones de los países subdesarrollados». En realidad, el subdesarrollo no es la ausencia de desarrollo sino la consecuencia de un tipo de desarrollo mal dirigido.²⁸⁶

Tanto en la afirmación de Arturo Escobar relativa a que la ausencia de “respuestas satisfactorias” habría impedido propiciar un bienestar a nivel planetario basado en la justicia, como en la negativa de Josué de Castro de atribuir el subdesarrollo a “la fatalidad” para situarlo, más bien, en las “razones históricas”, encuentran validez lo sostenido en este capítulo sobre la *direccionalidad* inherente al modelo capitalista de “desarrollo” y de su desenlace en la conformación de un tipo de sociedad, antes que de personas, de *sujetos* (individuos) reducidos, como también se ha precisado, a la condición de factores productivos y unidades de consumo.

A esta forma de sociedad que se ha ido constituyendo y sigue expandiéndose en la actualidad bajo la bandera de la globalización de los mercados, es lo que Ellacuría denominó la “civilización de la riqueza y el capital”, es decir:

“(…) aquella que, en última instancia, propone la acumulación privada por parte de individuos, grupos, multinacionales, Estados o grupos de Estados, del mayor capital posible como la base fundamental del desarrollo y la acumulación poseedora, individual o familiar, de la mayor riqueza posible como la base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad. (...)”²⁸⁷

Esta conceptualización que hace Ellacuría de la sociedad capitalista ha ido adquiriendo con el correr del tiempo mayor sentido de la que se podría haber percibido o constatado allá por los años ‘80s, cuando escribe estos textos. Sus intuiciones se ven reflejadas hoy en lo que el neoliberalismo está dejando tras de sí en materia de equilibrio entre la naturaleza y el carácter que reviste la presencia humana en ella; es decir, de un lado la creciente destrucción ambiental que se hace cada vez más difícil poder contrarrestar, y de otro, la presencia de sociedades inducidas a un consumismo alienante, también destructor de vidas en el aspecto material y espiritual (deseos, aspiraciones, ideales, utopías,...). Estas intuiciones sobre el carácter perverso del neoliberalismo afirmaron en Ellacuría su reflexión de que un modelo con esas características no podía reproducirse o, mejor, universalizarse como un objetivo al que habría que aspirar:

“Esa verdad demuestra la imposibilidad de reproducción y, sobre todo, de la ampliación significativa del orden histórico actual, y demuestra, más radicalmente aún, su indeseabilidad, por cuanto no es posible su universalización, sino que lleva

²⁸⁶ *Geopolítica del Hambre II*. Op. cit., p. 327.

²⁸⁷ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 426.

consigo la perpetuación de una distribución injusta y depredatoria de los recursos mundiales y aun de los recursos propios de cada nación, en beneficio de unas pocas naciones.”²⁸⁸

Para Ellacuría, se trata, pues, de un sistema inhumano “construido más sobre el principio del hombre lobo para el hombre que sobre el principio de una posible y deseable solidaridad universal”.²⁸⁹ Es un sistema, agrega, en el que “la ferocidad depredatoria se convierte en el dinamismo fundamental y la solidaridad generosa se queda reducida a sanar incidental y superficialmente las heridas de los pobres, que causó la depredación”.²⁹⁰

Esta lectura de la realidad histórica que fue construyendo basado en el proceso de las relaciones internacionales en su expresión diferenciada de países desarrollados y subdesarrollados, hacía que Ellacuría se reafirmase en la idea de que “el mundo desarrollado no es de ninguna manera la utopía deseada, incluso como modo de superar la pobreza, cuanto menos la injusticia, sino el aviso de lo que no se debe ser y no se debe hacer”²⁹¹. Precisamente, de lo que no debe hacerse tratan los dos temas que se expondrán en los dos subcapítulos que siguen, referidos a lo que ha producido el modelo capitalista: la destrucción permanente del entorno ambiental y, unido a ello, la condena de millones de seres humanos a vivir en condiciones inhumanas, si es que no a la muerte.

2.2 La pobreza como *mal común*

2.2.1 La pobreza como realidad inducida

Cuando Ellacuría aborda el tema de la pobreza lo hace refiriéndose al pobre concreto, negando cualquier pretensión de convertirlo, como se indicó más arriba, en “una generalidad unívoca y abstracta”²⁹². Ve al pobre, en cuanto hombre / mujer, en su condición histórica, esto es como “una realidad dialéctica entre el fuerte y el débil, entre el señor y el esclavo, entre el opresor y el oprimido”²⁹³, planteando desde esta perspectiva lo que es un aspecto central en su reflexión sobre la pobreza:

²⁸⁸ Ibid., p. 400.

²⁸⁹ Ibid., p. 405.

²⁹⁰ Ibid., p. 405.

²⁹¹ Ibid., p. 401.

²⁹² Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

²⁹³ Ibid., p. 435. Vale retomar acá una cita anterior de Josué de Castro refiriéndose al subdesarrollo en el sentido que esa situación se derivaba “de razones históricas, de la fuerza de las circunstancias” [cf. *Geopolítica del Hambre II*. De Castro, Josué. Op. cit., p. 327].

“La condición de esclavo y oprimido no es primigenia, ni siquiera consiste en una mera «carencia», sino que es derivada, y derivada de una estricta «privación», de un despojo múltiple y diferenciado.”²⁹⁴

Esta cita resume la posición radical de Ellacuría con respecto a que la pobreza es una condición humana inducida. En efecto, cuando sostiene que la pobreza es “derivada” lo que hace es orientar su reflexión en dos momentos: en primer lugar, que ella refleja una situación en la que a las personas se les ha privado de “algo” –léase de cosas materiales y no materiales- que por derecho les corresponde. No acepta de manera alguna el criterio de asociar la pobreza a un asunto de carencias, como el pensamiento neoliberal pretende infundir a través de un supuesto tecnicismo aséptico o neutral. En segundo lugar, que esa privación a la que se ven sujetas las personas no es atribuible, como señalaba Josué de Castro cuestionando también la argumentación liberal, a “la fuerza de las cosas, de la fatalidad”²⁹⁵, sino, volviendo a Ellacuría, resultado del “despojo múltiple y diferenciado” que otros les han ocasionado.

Al destacar que la pobreza es el resultado del “despojo múltiple y diferenciado”, Ellacuría introduce también la idea de exclusión, expresión que ha ido tomando mayor relevancia en el tiempo transcurrido desde que escribió esas reflexiones. En efecto, ese proceso paralelo al de la pobreza en el que las personas dejan de ser tomadas en cuenta en las diferentes dimensiones de su vida, equivale a decir que ellas son excluidas de su presencia y actuar en el mundo. Pero cuando se refiere a aquello que hoy se reconoce como exclusión²⁹⁶, Ellacuría utiliza una expresión más radical: *negatividad*. Y sobre la *negatividad* precisa:

“(…) La negación debe verse desde dos polos: desde la realidad negada, que no puede llegar a ser aquello que podría y debería ser precisamente porque se lo impiden (se da efectivamente un dinamismo real de superación, que está siendo obstaculizado, sea cual fuera el origen de la verdad-justicia-justeza de ese dinamismo), y desde la realidad negadora, cualquiera que ésta sea (personal, grupal, clasista, estructural, institucional, etc.) (...).”²⁹⁷

Esta manera de entender la pobreza como *negatividad* responde a la preocupación de Ellacuría de no permanecer en la superficie del problema, sino ir a las raíces del

²⁹⁴ Ibid., p. 435.

²⁹⁵ *Geopolítica del Hambre II*. De Castro, Josué. Op. cit., p. 327

²⁹⁶ El uso actual de la palabra “exclusión” está asociado a dos preguntas inmediatas y ligadas entre sí: la primera, la que permite establecer de qué se le excluye a una persona, esto es qué es lo que se le está negando y de qué se le está despojando como algo que, de suyo, le pertenece por el solo hecho de ser persona; y la otra pregunta es la que corresponde a identificar de manera ineludible quién es el que excluye, sea éste persona o grupos de personas reunidas o representadas por una institución, organización o el Estado.

²⁹⁷ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., pp. 437-438. Lo subrayado corresponde al autor de este trabajo.

mismo. Por tanto, sostener, como él lo hace, que la pobreza es derivada o inducida porque resulta del despojo y la negación sólo puede encontrar explicación por la existencia de una racionalidad que históricamente ha propiciado e impulsado una manera perversa de accionar en el mundo, con predominio de lo económico, con el solo propósito de que éste funcione con una cierta *direccionalidad*, es decir con un sentido pre-establecido, cuya expresión actual no sería otra que la del llamado “pensamiento único”. Sobre esta *direccionalidad*, y refiriéndose a cómo el capitalismo de los años '80 iba dejando sus huellas de pobreza en América Latina en comparación con la riqueza de los llamados países del Primer Mundo, Ellacuría escribe en *Utopía y Profetismo*:

“Esta realidad, fomentada tanto por el capitalismo internacional como por el nacional, al ser debida no a la voluntad de las personas, sino a la estructura y dinamismo mismos del sistema, es una prueba histórica contundente de los males que el capitalismo ha traído o no ha podido evitar en América Latina.”²⁹⁸

Ante la pregunta que naturalmente surgiría de esta afirmación hecha en los años '80 sobre si la pobreza originada por el capitalismo, o que éste “no ha podido evitar”, aún persiste, la respuesta es afirmativa²⁹⁹. Y no sólo eso, sino que esa agudización que ha ido adquiriendo la pobreza como *negatividad* se expresa en la actualidad como *desigualdad*, como un fenómeno que pone en evidencia, es decir visibiliza, las disparidades existentes en el bienestar a que tienen derecho las personas, en el plano nacional e internacional. Estas disparidades las destaca Ellacuría en los términos siguientes:

“El modelo dominante y los dinanismos reinantes hacen que cada vez sean más los que viven peor y que sea mayor la diferencia entre quienes viven bien y los que viven mal, usando los términos bien y mal sin acepción ética.”³⁰⁰

Estas expresiones de Ellacuría se actualizan en lo que afirma Hans-Jürgen Burchardt con respecto a que se trata de desigualdades que no sólo persisten sino que tenderían a acentuarse debido a la aplicación reiterativa de modelos que no han funcionado:

“La persistencia de estas desigualdades sociales extremas es llamativa, sobre todo porque a lo largo de su cambiante historia la región aplicó distintos modelos de

²⁹⁸ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 405.

²⁹⁹ Los cuestionamientos a la objetividad de las cifras sobre reducción de la pobreza tiene que ver con la metodología e instrumentos utilizados en su medición; básicamente en lo que tiene que ver con el enfoque (punto de partida), los criterios (marco conceptual) y los supuestos utilizados; como, por ejemplo, la de asumirla en función de variables monetarias y/o de carencias materiales “mínimas”. También hay dudas por la tendencia a “disfrazar” la realidad por razones políticas.

³⁰⁰ Ellacuría, Ignacio. “El mal común y los derechos humanos”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). Ellacuría, Ignacio. San Salvador, UCA Editores, 2001, pp. 448-449.

desarrollo económico, vivió diferentes experiencias democráticas y, por momentos, también elaboró instancias asociadas a un régimen de bienestar.”³⁰¹

Ahora bien, lo que es importante destacar en la explicación que hace Ellacuría de las *desigualdades* en el caso de América Latina -“la región sigue siendo la más desigual en el mundo”³⁰²- es que no se limita solamente a caracterizarla como “una región en la que contrasta su gran potencialidad y riqueza de recursos con el estado de miseria, injusticia, opresión y explotación”³⁰³, sino que pone énfasis en señalar que en esa paradoja está presente una imposición a la que se somete “a una gran parte del pueblo”³⁰⁴.

2.2.2 La pobreza como realidad expandida (globalizada)

Bajo el principio de *direccionalidad* que ha caracterizado al modelo capitalista de desarrollo, la pobreza no sólo se presenta como una realidad *inducida* -“derivada, y derivada de una estricta «privación», de un despojo múltiple y diferenciado”³⁰⁵, como escribe Ellacuría- sino, además, *expansiva*, es decir con una marcada tendencia a masificarse. Con esta afirmación, no sólo se trata de hacer referencia al número de pobres, al margen de que reflejan los índices “oficiales”³⁰⁶, sino dar a entender que el sistema capitalista, impulsado por su dinámica conducente a consumir lo que el “mercado ofrece” para mantener la tasa de ganancia sin la cual no podría perpetuarse, ha ido alterando, hasta trastocar las reales necesidades humanas, creando en la práctica más pobres. Es decir, para Ellacuría, a lo que habría que prestar particular atención en la expansión del capitalismo en su actual fase neoliberal es “al arrastre

³⁰¹ “¿Por qué América Latina es tan desigual”. Burchardt. Hans-Jürgen. En: *Nueva Sociedad* N° 239, mayo-junio de 2012, p. 138. [www.nuso.org]. En años recientes, la *desigualdad* se ha ido constituyendo en un asunto de particular interés para organismos internacionales preocupados por el desarrollo, como el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la Comisión Económica para América Latina y El Caribe (CEPAL), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entre otros, en la medida que reconocen que su presencia condiciona los esfuerzos que hacen los estados en la superación de la pobreza. Sin embargo, un aspecto que debe llamar la atención es que en los contenidos de dichos estudios no se pone en duda o cuestiona el “modelo de desarrollo” en el que se basan las políticas aplicadas. Pese a ello, en diversos foros internacionales en la que participan economistas e intelectuales de otras ciencias sociales y filósofos ya ha surgido una corriente que condena al enfoque neoliberal poniendo como razón de fondo aquello en lo que, precisamente, Ignacio Ellacuría ponía énfasis: el capitalismo (hoy, en su expresión de neoliberalismo) como “modelo no universalizable” por ser generador de pobreza, a la vez que destructor del ambiente.

³⁰² *La Sostenibilidad del Desarrollo a 20 años de la Cumbre para la Tierra. Avances, brechas y lineamientos estratégicos para América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas, marzo de 2012 [2012-65. LC/L.3346/Rev.1], p. 26. En la misma página se señala que América Latina y El Caribe, en su conjunto, “en los últimos 20 años (...) ha registrado avances frente a la pobreza (...) y, aunque en menor medida, también en lo referente a desigualdad y empleo (...)”.

³⁰³ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 400.

³⁰⁴ Ibid., p. 400.

³⁰⁵ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

³⁰⁶ Anteriormente se hizo referencia a las dudas existentes sobre la objetividad de las cifras sobre la pobreza, básicamente en lo que compete al concepto mismo desde el punto de vista de la persona humana.

casi irresistible hacia una profunda deshumanización, inserta intrínsecamente en los dinanismos reales del sistema”³⁰⁷, refiriéndose con ello a:

“Modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación privada, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista promovido propagandísticamente en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados.”³⁰⁸

Desde esta perspectiva, es abundante la literatura (investigaciones, estudios de caso, testimonios, etc.) que ponen en evidencia el creciente número de pobres que afecta a la humanidad por su condición (carácter o tipo) de pobreza, del que la llamada “pobreza monetaria” sólo representa un aspecto. En la obra *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*, sus autores sostienen, por ejemplo, que lo más apropiado es referirse a “pobrezas” más que a “pobreza”, en la medida que las necesidades humanas no se limitan únicamente a carencias materiales que deben ser satisfechas³⁰⁹.

La masificación de la pobreza como *realidad expansiva* equivale en el pensamiento de Ellacuría a *mal común*, criterio éste que lo enfoca en tres sentidos: en primer lugar, como un mal “de muchos”, o sea “un mal reconocido que afecta a la mayor parte de las personas”³¹⁰; luego, porque se trata de un mal que “tiene la capacidad de afectar más o menos profundamente a los más, de modo que queda resaltada su capacidad de propagarse, de comunicarse”³¹¹; y finalmente, en un tercer sentido, como un “mal estructural y dinámico que, por su propio dinamismo estructural, tiene la capacidad de hacer malos a la mayor parte de los que constituyen una unidad social.”³¹²

Esta idea de *mal común* es lo que da fundamento a su afirmación de que el sistema capitalista es un “modelo no universalizable”, precisamente, porque se basa en el principio de que “quienes (...) impulsan este tipo de ordenamiento no están buscando

³⁰⁷ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 405.

³⁰⁸ Ibid., p. 405.

³⁰⁹ Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio; Hopenhayn, Martín; y otros. *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*. Medellín: CEPUR, Fundación Dag Hammarskjöld, 1997. En esta obra destaca la definición de las necesidades humanas de acuerdo a categorías existenciales (ser, tener, hacer, estar) y categorías axiológicas (subsistencia, protección, afecto, entendimiento, participación, ocio, creación, identidad y libertad), a partir de las cuales se establecen los respectivos “satisfactores”. (Véase el capítulo 2).

³¹⁰ Ellacuría, Ignacio. “El mal común y los derechos humanos”. Op. cit., p. 448.

³¹¹ Ibid., p. 448.

³¹² Ibid., p. 448.

el bien común sino el mal común”³¹³. Este *mal* se constituye, de acuerdo al tercer sentido descrito antes, en factor de reproducción de las “pobrezas” a la que alude Manfred Max-Neef³¹⁴, ya que, apunta Ellacuría, su manifestación “cobra las características de injusticia estructural –estructuras injustas que apenas posibilitan una vida humana y que, al contrario, deshumanizan a la mayor parte de quienes viven sometidos a ellas- y de injusticia institucionalizada – institucionalizada en las leyes, costumbres, ideologías, etc.-”³¹⁵.

2.2.3 La pobreza como negación de derechos

Ellacuría es categórico en señalar que “no puede hablarse de *bien* común cuando hay negación de los *derechos* humanos”³¹⁶. Afirma que “lo que en realidad se da es el mal común”³¹⁷, siendo el bien común un ideal, remarcando, no obstante, que es también “una necesidad para que pueda darse un comportamiento realmente humano”³¹⁸. Es más, concluye que “esta tensión del mal común-bien común fundamenta la necesidad de los derechos humanos, entendidos primordialmente como derechos de las mayorías populares”³¹⁹. Ahora bien, si se parte de sus afirmaciones sobre la pobreza como una *realidad derivada* (inducida) que adopta expresiones de *negatividad* –de realidad negada y de realidad negadora- es posible concluir que la manera de entenderla y asimilarla es como negación de derechos de las personas. Aceptar esto exige, entonces, asumir el compromiso ineludible de identificar a quienes sufren de esa negación –los que ven violados sus derechos- y a quienes la promueven y la llevan a la práctica –los violadores de derechos-.

Ellacuría ve en los derechos humanos la “expresión fundamental del estado de justicia o de injusticia en que vive la mayor parte de la población”³²⁰, convirtiéndose así, aquéllos, “en una medida tanto de la gravedad del mal común como de la necesidad de alcanzar el bien común”³²¹. Esta afirmación refuerza la correlación que establece el autor entre la situación de pobreza y la búsqueda de justicia, dándole a ésta última prioridad frente a cualquier ordenamiento político. Al respecto, escribe:

³¹³ Ibid., p. 449.

³¹⁴ Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio; Hopenhayn, Martín; y otros. *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*. Op. cit., p. 31.

³¹⁵ Ellacuría, Ignacio. “El mal común y los derechos humanos”. Op. cit., p. 449.

³¹⁶ Ellacuría, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. Op. cit., p. 212.

³¹⁷ Ellacuría, Ignacio. “El mal común y los derechos humanos”. Op. cit., p. 447.

³¹⁸ Ibid.; p. 447.

³¹⁹ Ibid.; p. 447.

³²⁰ Ibid., p. 449.

³²¹ Ibid., pp. 449-450.

“(…) es de capital importancia hablar primariamente de Estado de justicia y, sólo después, de Estado de derecho, pues tras el Estado de derecho puede ocultarse el mal común, la injusticia estructural e institucional.”³²²

Un aspecto a destacar en este enfoque de la pobreza como negación de derechos y su relación al mal común / bien común reside en que Ellacuría no pierde de vista la doble dimensión del ser humano, en lo individual (persona) y en lo colectivo (sociedad). Respecto a la dimensión individual, su visión de *persona* no es la misma que la del *individuo* liberal, quedando establecida esta distinción cuando incorpora en su reflexión el aspecto de la *propiedad privada*:

“(…) tanto el bien común como el bien particular son bienes personales, bienes vistos desde la persona y para la persona; sólo quien identificara la persona con la privacidad particular puede ver disminución de lo personal por la acentuación del bien común. (...)”³²³

La lectura que se extrae de estas frases es que, en principio, Ellacuría no niega que una persona pueda poseer bienes siempre y cuando ese acto no signifique apropiarse de ellos, por cierto, en el sentido capitalista del término. Pero lo que es más revelador es que al querer establecer la diferencia entre “poseer” y “apropriarse” lo hace a partir de no identificar o hacer equivalentes “persona” con “privacidad particular”; es decir, separa el acto de que todas las personas puedan tomar las cosas (hacer uso de ellas) para satisfacer necesidades básicas y de orden superior, de aquel otro acto de tomar las cosas exclusivamente para aprovechamiento privado. Al respecto, Emanuel Mounier sostenía que “mientras que existan pobres, lo superfluo retenido por otros se encuentra como en estado de violencia y de ilegitimidad”³²⁴, precisando que en una situación así se hablaría de “un detentador, no de un propietario”.

Con respecto a los tipos de bienes, Ellacuría se refiere a aquéllos “que competen a la persona como ciudadana, como integrante de una sociedad política”³²⁵, poniendo énfasis en los “bienes económicos” porque éstos “son fundamentales en la estructuración de la sociedad”³²⁶; pero sin dejar de reafirmar, de manera clara y directa, el principio de “la prioridad del bien común sobre los bienes particulares”³²⁷.

³²² Ibid., p. 450.

³²³ Ellacuría, Ignacio. “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida”. Op. cit., p. 210.

³²⁴ Mounier, Emmanuel. *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*. Buenos Aires, Editorial Carlos Lohlé, 1984, p. 66.

³²⁵ Ibid., pp. 210-211.

³²⁶ Ibid., p. 211.

³²⁷ Ibid., p. 211.

Esa diferenciación que hace entre “poseer” y “apropiarse” está en la base de su argumentación con respecto a que la existencia de “un mundo dividido y conflictivo” encuentra explicación “no radicalmente por las guerras, sino por la injusta distribución de los bienes comunes”³²⁸, lo que lo lleva a reafirmar “el principio de la prioridad de lo común y de lo humano sobre lo particular”³²⁹. Al asumir esta posición, Ellacuría pone nuevamente en la agenda del debate el viejo tema de la propiedad privada que el neoliberalismo, al asumirlo como dogma de fe, no acepta que sea cuestionado porque se estaría afectando la base misma de su modelo de desarrollo. En este sentido, el autor actualiza reflexiones hechas desde tiempo atrás por otros pensadores, quienes no sólo atribuían el origen de la pobreza y las desigualdades a la propiedad privada de los medios de producción, como se sostiene en el pensamiento marxista, sino en general a cualquier forma de apropiación que afectara la condición humana, es decir, el bien común. Es el caso, por ejemplo, de Emanuel Mounier, quien, en 1934, escribía que “el problema de la propiedad, antes de ser un problema de bienes que repartir, es el problema de una situación humana”³³⁰, o también que “*el fundamento de la propiedad es inseparable de la consideración de su uso, es decir, de su finalidad*”³³¹.

2.3 La destrucción del ambiente

2.3.1 El agotamiento de los recursos naturales

El tema de los recursos naturales es el otro componente que requiere de particular atención a fin de que junto al de la pobreza, vista antes, se pueda tener una lectura o interpretación de por qué Ellacuría, basado en ambos impactos, consideraba que el modelo de desarrollo capitalista (neoliberal) es “no universalizable”. En su negación de atribuirle carácter de universalidad a dicho modelo, hay un primer aspecto a destacar que tiene que ver con la claridad de su enfoque en cuanto a ver en ellos complementariedad ya que la expresión aquélla de “despojo múltiple y diferenciado”³³² que aplica a la pobreza resulta siendo válida también a la forma como la racionalidad capitalista (neoliberal) depreda la naturaleza. Y, más todavía, porque lo que hace Ellacuría es relacionar directamente a las personas y a la naturaleza formando unidad de relaciones con los derechos humanos y el bien común, bajo la consideración de

³²⁸ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 445.

³²⁹ Ibid., p. 445.

³³⁰ Mounier, Emanuel. *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*. Op. cit., p. 11.

³³¹ Ibid., p. 43. La letra en cursiva corresponde al autor de la cita.

³³² Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

que aquélla, la naturaleza, no es fuente proveedora, e inagotable, de recursos para satisfacción de necesidades materiales.

El “despojo múltiple y diferenciado” que ha devenido en un persistente modo de vida para la vida de millones de personas a escala planetaria tiene sus raíces en la apropiación y beneficio privado de los recursos naturales; rasgo que es propio, vale insistir en ello, de la racionalidad capitalista (neoliberal), en la que está presente, además, esa herencia de la modernidad expresada en “el hombre amo (dominador) de la naturaleza”. Contrario a esta visión del mundo, cuando Ellacuría sitúa en la base de su reflexión esas dos expresiones perversas de la realidad –pobreza y agotamiento de los recursos naturales- está tomando como punto de partida que los seres humanos y la naturaleza son elementos constitutivos de un mismo sistema, en el marco de lo cual toda “nueva relación entre los hombres” supone “también a una nueva relación con la naturaleza”³³³; y, por eso mismo, pone énfasis en que “la naturaleza no puede ser vista meramente como materia prima o lugar de inversión, sino (...) que ha de ser disfrutada con veneración y no maltratada con desprecio y explotación”³³⁴. Este enfoque, precisa, se encuentra enraizado en las culturas de América Latina, anterior a la llegada de los europeos:

:

“Cuando los primitivos pobladores de América latina sostenían que la tierra no puede poseerse por nadie, no puede ser propiedad de nadie en particular, porque es una diosa madre, que da la vida a tantos hombres, sostenían una respetuosa y venerada relación con la naturaleza.”³³⁵

La amplitud de visión que se deduce de sus juicios sobre los recursos naturales y, en general, sobre la *naturaleza* y su relación con los seres humanos contienen valoraciones cuyo sentido y alcances pueden equipararse a las utilizadas actualmente para tratar temas relativos al (medio) *ambiente*, como se lee en su definición:

“Entorno que afecta y condiciona especialmente las circunstancias de vida de las personas o de la sociedad en su conjunto. Comprende el conjunto de valores naturales, sociales y culturales existentes en un lugar y en un momento determinado, que influyen en la vida del ser humano y en las generaciones venideras. Es decir, no se trata sólo del espacio en el que se desarrolla la vida, sino que también comprende seres vivos, objetos, agua, suelo, aire y las relaciones entre ellos, así como elementos tan intangibles como la cultura.”³³⁶

³³³ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 423.

³³⁴ Ibid., p. 423.

³³⁵ Ibid., p. 423.

³³⁶ *Medio ambiente*. Wikipedia. Véase: http://es.wikipedia.org/wiki/Medio_ambiente. Se ha tomado esta fuente porque recoge conceptos utilizados mayormente por organismos internacionales especializados. Otra definición de (medio) *ambiente* que va en la misma idea que expresa Ellacuría cuando alude a la naturaleza es la siguiente: “sistema de factores abióticos, bióticos y socioeconómicos con los que interactúa el hombre en un proceso de adaptación, transformación y utilización del mismo para satisfacer

La manera de entender a la *naturaleza* con la misma perspectiva sistémica con la que hoy se aborda el tema del *ambiente* (o *medio ambiente*), guarda relación con otro concepto que forma parte de esta nueva terminología aplicada a la economía ecológica y otras disciplinas afines: la *sostenibilidad* (o *sustentabilidad*). La *sostenibilidad* está referida a la presión, es decir, a los efectos e impactos que ejercen las acciones humanas sobre el ambiente y cómo éste reacciona frente a ellas³³⁷, como consecuencia de la necesidad que tienen los seres humanos de satisfacer sus necesidades, de sobrevivencia primero y bienestar después. De ahí que cuando Ignacio Ellacuría afirma que “el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo”³³⁸ está poniendo énfasis, obviamente, en un modelo de desarrollo cuya praxis –la *economía*– hace uso irracional (depredador) de los recursos proporcionados por la naturaleza (medio *ambiente*).

2.3.2 Los patrones de producción y consumo

La cita anterior es relevante para analizar por qué Ignacio Ellacuría se refiere al agotamiento de los recursos naturales (“materiales”, los llama) como una segunda razón³³⁹ para negarle universalidad al sistema capitalista. Sin embargo, que el sistema capitalista no sea capaz de lograr el objetivo (o “ideal práctico”) de que todos los países alcancen “el mismo nivel de producción y de consumo” debido a la insuficiencia (escasez) de “recursos materiales”, lo que equivale en decir que ellos son finitos, ¿implicaría, por simple deducción que, a largo plazo, ningún modelo de desarrollo va a poder alcanzar ese ideal de la “civilización occidental”? ¿Cómo entender, entonces, la alternativa de la “civilización de la pobreza” que Ellacuría contrapone como posibilidad de salir de estos límites que ponen los recursos naturales?

sus necesidades en el proceso histórico-social”. [cf. *Diccionario de Términos Ambientales*. Camacho Barreiro, Aurora / Ariosa Roche, Liliana. La Habana, Publicaciones Acuario - Centro Félix Varela, 2000, p. 45. En: http://www.revistafuturos.info/download/down_16/diccionario_amb.PDF].

³³⁷ En términos técnicos, la *sostenibilidad* o *sustentabilidad* se define como el “estado de condición (vinculado al uso y estilo) del sistema ambiental en el momento de producción, renovación y movilización de sustancias o elementos de la naturaleza, minimizando la generación de procesos de degradación del sistema (presentes o futuros)”. Cf. *Indicadores de Sustentabilidad*. Ashkar, Marcel. Universidad de la República (Uruguay) / Facultad de Ciencias / Departamento de Geografía / Laboratorio de Desarrollo Sustentable y Gestión Ambiental del Territorio; 2005. En: <ftp://ftp.cgiar.org/cip/CIP-QUITO/Jorge%20Andrade/Literatura%20SAS-M/INDICADORES%20DE%20SOSTE/Indicadores%20%20de%20sustentabilidad.pdf>

³³⁸ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 406.

³³⁹ La otra, como se ha visto, es originar y reproducir pobreza.

La respuesta se encuentra en la misma frase porque al afirmar aquello de que todos los países “alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo”, significa, para Ellacuría, colocar en el centro del debate lo que representa el rasgo esencial del modelo de desarrollo capitalista: los patrones de producción y de consumo. Es decir, lo que está dando a entender él es que la racionalidad inherente al modelo –eso de producir y consumir *ad infinitum*–, no obstante tener sus límites en la disponibilidad de recursos naturales, se constituye en el factor determinante para que el modelo se convierta en devastador de los mismos, a la vez que destructor del ambiente. Lo de la racionalidad del modelo se explica porque para consolidarse y perpetuarse como exclusivo y dominante, el sistema necesita de un mercado de consumo masivo y ampliado para sus productos. Masivo, en cuanto a producir todo aquello capaz de ser vendible, creando, si fuera posible, necesidades ficticias en las personas; y ampliado, en relación a poder colocar los bienes producidos en cuanto lugar y estrato social sea posible³⁴⁰.

Hay que destacar, además, que el funcionamiento de un mercado con esas características -masivo y ampliado- requiere de permanente innovación productiva, es decir, de un creciente desarrollo tecnológico que no sólo ha de implicar mayor demanda de recursos naturales y de energía, sino que, en conjunto, van a derivar en una creciente producción de desechos contaminantes, difícil de ser (re)absorbidos por el sistema natural. El resultado final, como lo demuestra actualmente la evidencia empírica, es haber colocado a dicho sistema (ambiental) en una situación en extremo precaria; es decir en el camino mismo de la destrucción de la biodiversidad, de procesos de desertificación cada vez más extensos, cambio climático que altera los ecosistemas y la actividad productiva agropecuaria, entre otros daños³⁴¹.

En cuanto a la tecnología (técnica), no obstante que Ellacuría afirma que “sólo la técnica puede sacar de la naturaleza aquellos recursos y aquellas potencialidades, sin los cuales el hombre sería esclavo de la naturaleza y de las necesidades

³⁴⁰ Dicho sea de paso, en este principio (criterio) subyace el discurso del neoliberalismo relativo al mercado globalizado y la imperiosa necesidad de multiplicar los tratados de libre comercio (TLC), como vía única para asegurar hegemonía económica -es decir, concentración de capital y salvaguarda de lo que en el marxismo se definió como tasa de ganancia- y, de paso, hegemonía política.

³⁴¹ En el marco del interés y preocupación actuales sobre el tema ambiental, se utiliza el concepto de *huella ecológica*, a la que se puede definir como la presión, es decir, los efectos e impactos que produce la presencia humana sobre su entorno. En este sentido, la presencia humana sobre el planeta hace ineludible dejar *huella ecológica*. Sin embargo, como dicha presión, se entiende, está relacionada directamente a los modelos de producción y consumo, como aspiración o “ideal práctico” para mantenerse vigentes (y dominantes), la mayor o menor *huella ecológica* dependerá de la cantidad y tipo de los recursos requeridos y de los desechos generados por dichos modelos.

materiales”³⁴², lo que equivale a reconocerle su aporte a las posibilidades de una mejor calidad de vida (salud, educación, condiciones de trabajo, comunicaciones, etc.), también es enfático en señalar que “sólo una técnica apropiada podría lograr que se evitasen los efectos nocivos que la técnica lleva en sus propias entrañas”³⁴³. En este sentido, cuando la relaciona con la pobreza y el agotamiento de recursos naturales y destrucción ambiental, se está refiriendo al papel que ella desempeña dentro del modelo capitalista de desarrollo; es decir, creando brechas de desigualdad tecnológica entre los países, conforme las ‘fuerzas del mercado’ (léase intereses privados) se van apropiando de ella. Por esta razón, puntualiza que “la técnica puede hacer un mundo humano o inhumano, puede ser opresora o liberadora, puede construir o destruir, puede ocultar o revelar”³⁴⁴.

Tomando en cuenta el análisis anterior, puede afirmarse que la tesis de Ellacuría encontraba³⁴⁵ respaldo teórico y empírico en el Informe Meadows, así como en otros estudios similares que fueron apareciendo en las décadas de los ‘70-‘80s. Lo que favorece la posición de Ellacuría es el hecho de que este Informe, publicado en el año 1972, se originó en el centro mismo del capitalismo, pues se trataba de una iniciativa proveniente del Club de Roma, organización no gubernamental (ONG) que reunía a científicos y políticos “‘preocupados’ por mejorar el futuro del mundo a largo plazo de manera interdisciplinaria y holística”³⁴⁶. La conclusión que se lee en el Informe Meadows es contundente:

“Si el actual incremento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales se mantiene sin variación, alcanzará los límites absolutos de crecimiento en la Tierra durante los próximos cien años.”³⁴⁷

En lo concreto, el documento antes que un llamado a buscar alternativas novedosas para un desarrollo de los pueblos del mundo, constituía, más bien, una voz de alerta a los países occidentales capitalistas sobre una práctica de producción y consumo que

³⁴² Ellacuría, Ignacio. “El concepto filosófico de tecnología apropiada”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). San Salvador, UCA Editores, 2001, p. 236.

³⁴³ Ellacuría, Ignacio. “El concepto filosófico de tecnología apropiada”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). Op. cit., p. 236.

³⁴⁴ Ibid., p. 240.

³⁴⁵ No cabría duda que estudios actuales le darían mayor respaldo a su tesis sobre el carácter destructivo del modelo capitalista sobre el entorno ambiental.

³⁴⁶ Wikipedia. Véase http://es.wikipedia.org/wiki/Club_de_Roma.

³⁴⁷ El documento del que Ellacuría tenía conocimiento puesto que lo cita en *Filosofía de la realidad histórica* (op.cit., pp. 469 y 598) y en “Aspectos éticos del problema poblacional” (véase *Escritos Filosóficos*, Tomo III. San Salvador: UCA Editores, p. 33) llevaba por título *The Limits to Growth* (*Los Límites del Crecimiento*), encargado por el Club de Roma al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, en sus siglas en inglés). [Cf. Wikipedia. Véase http://es.wikipedia.org/wiki/Los_L%C3%ADmites_del_Crecimiento].

ponía en riesgo su modelo en cuanto a salvaguardar su hegemonía política (dominio mundial) y económica (tasa de ganancia y acumulación). Tres estudios posteriores que representan actualizaciones del Informe Meadows -*Más allá de los límites del crecimiento* (1992), *Los Límites del Crecimiento: 30 años después* (2004) y *Los Límites del Crecimiento (en un mundo finito)* (2012)³⁴⁸-, no obstante contar con información ampliada y actualizada y aplicar metodologías de cálculo más sofisticadas, contienen prácticamente el mismo mensaje. En definitiva, la crisis ambiental global, el desafío de minimizar la *huella ecológica* en la elección del modelo de desarrollo, la necesidad de salvaguardar *bienes públicos* mundiales³⁴⁹, entre otros temas, no eran tomados en cuenta como foco de interés de esos estudios, como en no pocos casos tampoco lo son hoy.

Otra reflexión que se desprende de la misma cita corresponde a la frase “ni siquiera materialmente”³⁵⁰. Al respecto, pareciera que Ellacuría ha querido destacar que su negación a concederle carácter de universalidad al modelo de desarrollo capitalista también incluye argumentos distintos a los de la escasez de recursos materiales y al daño ambiental que originaría esa racionalidad de producir y consumir *ad infinitum*. En este caso se trataría de impactos ocasionados por un “estilo de vida” que, según precisa, “en y por la mecánica de su desarrollo no humaniza, plenifica ni hace feliz”³⁵¹; un “estilo de vida”, que está “movido por el miedo y la inseguridad, por la vaciedad interior, por la necesidad de dominar para no ser dominado, por la urgencia de exhibir lo que se tiene, ya que no se puede comunicar lo que se es”³⁵². En fin, un “estilo de vida” creado por la dinámica interna de funcionamiento del sistema capitalista que afecta la vida de las personas y que son producidos por:

“(…) modos abusivos y/o superficiales y alienantes de buscar la propia seguridad y felicidad por la vía de la acumulación, del consumismo y del entretenimiento; sometimiento a las leyes del mercado consumista, promovido propagandísticamente en todo tipo de actividades, incluso en el terreno cultural; insolidaridad manifiesta del

³⁴⁸ Los títulos originales de estos documentos son, respectivamente: *Beyond the Limits* (1992), *Limits to Growth: The 30-Year Update* (2004) y *Les limites à la croissance (dans un monde fini)* (2012).

³⁴⁹ Se consideran *bienes públicos* mundiales aquellos bienes naturales que no pueden ser objeto de apropiación privada, o sobre los cuales se cometa un daño que afecte al conjunto de la humanidad. Por ejemplo, el aire, el agua y en general la biodiversidad son bienes públicos mundiales porque contribuyen, en conjunto, al logro de metas sociales. Vistos así, los gases de efecto invernadero, la tala indiscriminada de árboles, entre otras actividades, constituyen daños que impactan en la vida de las personas que habitan el planeta.

³⁵⁰ La frase está contenida en la cita aludida (lo subrayado es del autor de este trabajo): “el ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra (...)”. Cf. Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 406.

³⁵¹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 407.

³⁵² Ibid., p. 407.

individuo, de la familia, del Estado en contra de otros individuos, familias o Estados.”³⁵³

Lo expuesto en este capítulo puede sintetizarse en el cuestionamiento que, por los años '80, hacía Ignacio Ellacuría del “estilo de vida” que el sistema capitalista, básicamente en su expresión neoliberal, ha buscado y busca imponer. Para Ellacuría, la racionalidad capitalista impresa en su modelo de desarrollo, lejos de orientar y dar impulso a los países hacia su “ideal práctico” en el cual todos ellos habrían de alcanzar el mismo “nivel de producción y de consumo”, ha propiciado, más bien, que la pobreza y la desigualdad se hayan expandido con la misma lógica con la que se ha generado depredación de recursos naturales y destrucción ambiental. Según expone, en el sistema capitalista se pone en juego esa relación perversa entre pobreza y destrucción del entorno ambiental. Bajo este enfoque, anota, lo que se crea es un espacio en donde “la ferocidad depredatoria se convierte en el dinamismo fundamental y la solidaridad generosa se queda reducida a sanar incidental y superficialmente las heridas de los pobres que causó la depredación”³⁵⁴. De ahí su oposición a que la propiedad privada de los bienes sea “la mejor garantía del avance productivo y del orden social”³⁵⁵, en razón de lo cual afirma con respecto a los recursos naturales:

“Los grandes bienes de la naturaleza (el aire, los mares y las playas, las montañas y los bosques, los ríos y lagos, en general el conjunto de los recursos naturales para la producción, el uso y el disfrute) no necesitan ser apropiados privadamente por ninguna persona individual, grupo o nación y de hecho son el gran medio de comunicación y convivencia.”³⁵⁶

Y es en este punto, al que habría que considerar como crucial, en donde se visibiliza la diferencia de enfoques entre las predicciones contenidas en el Informe Meadows (y sus actualizaciones) y las reflexiones de Ignacio Ellacuría. De un lado, el interés de conservar la el dominio de los principios del mercado y sus implicancias; y de otro, la condena al sistema capitalista, que al negarle carácter de universalidad su busca evitar una crisis de humanidad. Mientras en el primero se buscan alternativas para conservar hegemonías y privilegios, en el otro se propone como vía de solución la construcción de una *civilización de la pobreza*.

³⁵³ Ibid., p. 405.

³⁵⁴ Ibid., p. 405.

³⁵⁵ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 429.

³⁵⁶ Ibid., p. 429.

A manera de conclusión, desde la perspectiva del pensamiento de Ellacuría sólo un modelo de *desarrollo sostenible*³⁵⁷ sería posiblemente un modelo “universalizable”; aunque, siendo rigurosos con sus afirmaciones, el desarrollo para él es un asunto de mayor amplitud, perteneciente al terreno de los derechos humanos y el bien común³⁵⁸. De esto último tratará el siguiente capítulo.

³⁵⁷ Este concepto que aparece por primera vez en el año 1987 con la publicación del documento “Nuestro Futuro Común”-conocido como “Informe Brundtland” – está referido a un modelo de desarrollo cuyo objetivo sea lograr que las personas gocen, en el presente, de un nivel de bienestar que no implique sacrificar el derecho de las generaciones futuras a disfrutar de similar o mejor nivel de vida. Se trata, obviamente, de un modelo de desarrollo de carácter intra e intergeneracional que, al menos en su intencionalidad, se sostiene en el uso y conservación de los recursos naturales como condición para superar las precarias condiciones de vida de la gente (léase pobreza y desigualdad).

³⁵⁸ Aun cuando es posible que haya sabido de la existencia de este estudio, publicado dos años antes de su muerte, puede afirmarse sin mayores dudas que el concepto, como tal, estaba implícito en su pensamiento sobre *la realidad histórica*. Sin embargo, hay que precisar también que desde su enfoque sobre la “civilización de la pobreza”, es posible que hubiera tomado distancia de otros contenidos del Informe.

CAPÍTULO 3

FUNDAMENTOS PARA UNA *CIVILIZACIÓN DE LA POBREZA*

3.1 La *civilización de la pobreza* en Ignacio Ellacuría

3.1.1 La *civilización de la riqueza y del capital y su negación*

Una primera aproximación, hecha en el capítulo anterior, a la negativa de Ignacio Ellacuría de otorgarle carácter de universalidad al modelo capitalista (neoliberal) tomó como referencia la pobreza, a la que se refiere con la expresión de “despojo múltiple y diferenciado”³⁵⁹ pues, como se indicó, la consideraba como una realidad “derivada de una estricta «privación»”³⁶⁰. Por analogía, aunque en otro orden de cosas, se juzgó oportuno aplicar la misma expresión al problema del agotamiento de los recursos naturales –y, por extensión, a la destrucción del ambiente- en razón de la denuncia que él mismo hace por la forma perversa como ellos han sido extraídos y utilizados, hasta la fecha, para conservar el modelo consumista. Indudablemente, sus reflexiones están enmarcadas en las relaciones de dominación y dependencia a las que estuvieron sometidos los países pobres, en este caso los de América Latina, por parte de los países ricos³⁶¹; al extremo de haber configurado lo que llamó el “ordenamiento histórico actual”³⁶², que él lo entendía como una “verdad real” que “se refleja crudamente, no sólo ni principalmente en las franjas de miseria y, sobre todo, de degradación de los países ricos, sino en la realidad del Tercer Mundo”³⁶³. “Verdad real” que, a más de 24 años de haber sido expuesta, conserva la solidez de su argumentación para poner en duda la pretensión de universalidad del modelo capitalista, porque éste:

“demuestra la imposibilidad de la reproducción y, sobre todo, de la ampliación significativa del orden histórico actual, y demuestra, más radicalmente aún, su indeseabilidad, por cuanto no es posible su universalización, sino que lleva consigo la perpetuación de una distribución injusta y depredatoria de los recursos mundiales y aun de los recursos propios de cada nación, en beneficio de unas pocas naciones.”³⁶⁴

³⁵⁹ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

³⁶⁰ Ibid., p. 435.

³⁶¹ Relaciones conocidas como “conflictos Norte-Sur, Este-Oeste” (cf. Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 399), y cuyo ciclo se cerraría con la caída del muro de Berlín³⁶¹, para dar paso al auge y predominancia del neoliberalismo.

³⁶² Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 400.

³⁶³ Ibid., p. 400.

³⁶⁴ Ibid., p. 400.

En esta cita cabe destacar que la palabra “imposibilidad” adquiere el significado de negación; negación en cuanto a que ese “orden”, perverso diríase, pueda existir; y en tanto no debería existir, afirma Ellacuría, ha de evitarse que continúe reproduciéndose a fin de que no se amplíe; infiriendo de esta “indeseabilidad” que “no es posible su universalización”. Sin embargo, aun cuando Ellacuría está aludiendo a un “orden” no deseable que se sitúa en un contexto histórico concreto, con lo de “actual” pareciera no estar rechazando la posibilidad de que, a pesar de cualquier deseo en contrario, aquél continuará extendiéndose. Ahora bien, esa percepción de temor en el autor con respecto a que ese ordenamiento indeseable siguiera reproduciéndose y ampliándose, no estuvo equivocada ya que no sólo se mantiene vigente, sino que se ha agravado; y se ha agravado a través de nuevos mecanismos –como los del discurso de la globalización (de los mercados, por cierto) y del ‘pensamiento único’- impulsados por el neoliberalismo, expresión renovada del viejo imperialismo. Y con ello, tampoco estuvo equivocado Ellacuría en intuir que con esa actualización ese “orden” perverso continuaría dejando su estela de pobreza y desigualdad, en paralelo a la destrucción del ambiente.

El planteamiento de Ellacuría radica en que la continuidad de ese “orden” impuesto por el capitalismo ha estado, y lo está aun, fundada en el hecho de haber adoptado los rasgos característicos de una cultura dominante y exclusiva, a la que califica como “civilización de la riqueza y del capital”³⁶⁵, definiéndola como:

“aquella que, en última instancia, propone la acumulación privada por parte de individuos, grupos, multinacionales, Estados o grupos de Estados, del mayor capital posible como la base fundamental del desarrollo y la acumulación poseedora, individual y familiar, de la mayor riqueza posible como base fundamental de la propia seguridad y de la posibilidad de un consumismo siempre creciente como base de la propia felicidad”³⁶⁶

De esta definición se desprenden dos principios que dan soporte a la pretensión del capitalismo (neoliberalismo) de constituirse en el paradigma de desarrollo o modelo universal de sociedad: un primer principio tiene que ver con hacer de la acumulación privada “el motor de la historia”³⁶⁷; y el otro, otorgarle a la posesión “individual y familiar, de la mayor riqueza posible” el carácter de “principio de humanización”³⁶⁸. Por el contrario, para Ellacuría, en ambos principios en los que pretende sostenerse el modelo, el de la acumulación privada y el de la búsqueda de “la propia seguridad y

³⁶⁵ Ibid., p. 426.

³⁶⁶ Ibid., p. 426.

³⁶⁷ Ibid., p. 426.

³⁶⁸ Ibid., p. 426.

felicidad”³⁶⁹, está latente “el arrastre casi irresistible hacia una profunda deshumanización”³⁷⁰. A estos rasgos del “economicismo materialista”³⁷¹ atribuye Ellacuría la causa principal de la deshumanización que le es inherente al modelo capitalista; incluso, más que al “problema de la deuda externa”, “de la explotación de materias primas o de la búsqueda de lugares tercermundistas para colocar los deshechos de toda índole”³⁷².

3.1.2 La opción por una *civilización de la pobreza*

A la “civilización de la riqueza y el capital” contrapone Ellacuría la “civilización de la pobreza”³⁷³, como alternativa (¿la única?) para superar aquel “despojo múltiple y diferenciado”³⁷⁴ que ha generado el “dinamismo capital-riqueza”³⁷⁵ sobre la vida de millones de personas y sobre el planeta. Precisa Ellacuría que la *civilización de la pobreza* no significa propiciar “la pauperización universal como ideal de vida”³⁷⁶, sino llamar la atención sobre la necesidad de “suscitar un dinamismo diferente”³⁷⁷ conducente a un ordenamiento de la actividad económica opuesto al de la acumulación privada y capaz de producir y (re)distribuir riqueza para la “satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres”³⁷⁸, sobre la base del respeto a la naturaleza como proveedora de recursos. En esta contraposición el aspecto a destacar es el énfasis que pone Ellacuría en “la relación dialéctica riqueza-pobreza” y no en “la pobreza en sí misma”³⁷⁹, puesto que no separa pobreza de riqueza sino que, como él precisa, toma “la pobreza como correlato de la riqueza y la riqueza como correlato de la pobreza”³⁸⁰.

Ese antagonismo, o incompatibilidad, entre ambas civilizaciones la expresa Ellacuría con la propuesta de “una civilización de la pobreza que sustituya a la actual civilización de la riqueza”³⁸¹. En este sentido, el autor no alude en lo más mínimo a cambios (reformas) en el sistema que puedan significar mayor apertura o concesiones que hagan mejor o más aceptable a la civilización (cultura) dominante, sino que se refiere

³⁶⁹ Ibid., p. 405.

³⁷⁰ Ibid., p. 405.

³⁷¹ Ibid., p. 426.

³⁷² Ibid., p. 405.

³⁷³ Ibid., p. 426.

³⁷⁴ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

³⁷⁵ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 427.

³⁷⁶ Ibid., p. 426.

³⁷⁷ Ibid., p. 427.

³⁷⁸ Ibid., p. 427.

³⁷⁹ Ibid., p. 427.

³⁸⁰ Ibid., p. 420.

³⁸¹ Ibid., p. 425.

expresamente a una sustitución de una civilización por otra, pues afirma que “ha de propiciarse, no su corrección, sino su suplantación superadora”³⁸².

Ahora bien, ya que se trata de romper con el dominio del capital y avanzar hacia una “sociedad no estructurada” sobre sus leyes y que, más bien, “dé la primacía al dinamismo del trabajo”³⁸³, esa propuesta de sustitución o de “suplantación superadora”, como la llama, significa que la *civilización de la pobreza* sólo puede cimentarse dando impulso, con fuerza no sólo restauradora sino también renovadora, a una “civilización del trabajo”³⁸⁴:

“La civilización de la pobreza propone, como principio dinamizador, frente a la acumulación del capital, la dignificación por el trabajo, un trabajo que no tenga por objetivo principal la producción de capital, sino el perfeccionamiento del hombre. El trabajo, visto a la par como medio personal y colectivo para asegurar la satisfacción de las necesidades básicas y como forma de autorrealización, superaría distintas formas de auto y de hétero-explotación y superaría asimismo desigualdades no sólo hirientes, sino causantes de dominaciones y antagonismos.”³⁸⁵

Como se observa, para Ellacuría, esa concepción del trabajo contiene una dimensión liberadora, ya que no sólo tiene que ver con la tarea ineludible de la satisfacción de las necesidades humanas sino que, como negación a cualquier forma de acumulación o apropiación privada, deviene como medio de realización personal y colectiva.

Asimismo, esa manera de entender el trabajo se orienta a construir, en lo fundamental, una sociedad que “no obligue a hacer de la riqueza el valor supremo”³⁸⁶; y desde esta perspectiva, el “trabajo humanizador”³⁸⁷ se constituye en la base de “una solidaridad compartida, en contraposición con el individualismo cerrado y competitivo de la civilización de la riqueza”³⁸⁸. Esta solidaridad implica, para Ellacuría, la posibilidad del “disfrute común de los bienes comunes”³⁸⁹ que no necesita de su apropiación privada “para cuidar y disfrutar de ellos”³⁹⁰. Así, cuando sostiene que “la civilización del trabajo y de la pobreza debe sustituir a la civilización del capital y de la

³⁸² Ibid., p. 425.

³⁸³ Ibid., p. 428.

³⁸⁴ Ibid., p. 425.

³⁸⁵ Ibid., pp. 427-428.

³⁸⁶ Ibid., p. 428.

³⁸⁷ Ibid., p. 428.

³⁸⁸ Ibid., p. 428.

³⁸⁹ Ibid., p. 431.

³⁹⁰ Ibid., p. 428.

riqueza”³⁹¹, lo que hace es colocar la civilización de la pobreza-trabajo como superación de la civilización de la riqueza-capital.

En su planteamiento de la *civilización de la pobreza*, Ignacio Ellacuría no sólo hace un llamado a construir un ordenamiento nuevo de la sociedad mundial; es decir, un ‘modelo de desarrollo’ distinto, como podrían proponer economistas y sociólogos. No, él va más allá. Su propuesta se orienta a lo esencial, esto es, a una nueva concepción del mundo; a una concepción del mundo orientada hacia algo superior, distinto a ese orden y entendimiento del mundo creado por el sistema capitalista al cual denuncia:

“El principio básico de que un orden y concepción del mundo, generadores incesantes de un mayor número de gente en pobreza cada vez mayor, que sólo puede mantenerse por la fuerza y la amenaza mutua de destrucción total, que constituye ecológica y nuclearmente un peligro creciente de destrucción de la humanidad, que no genera ideales de crecimiento cualitativo, que se entrapa en ataduras de todo tipo, etc., no son aceptables ni pueden ser los conformadores de un futuro deseable, no obstante los logros parciales que pueda suponer.”³⁹²

“Sólo puede ser aceptable para la humanidad nueva un proyecto global que sea universalizable”³⁹³, sostiene Ignacio Ellacuría. Y sólo puede ser universalizable una *civilización de la pobreza* asumida como un proyecto de humanidad que no consiste “en un paso de la pobreza a la riqueza haciéndose ricos con la pobreza de los otros”³⁹⁴, sino haciendo propia la “materialidad de la pobreza”³⁹⁵ desde donde se avanza “hacia un proceso de liberación solidaria, que no deja fuera a ningún hombre”³⁹⁶.

Ahora bien, para Ellacuría, este “principio de universalización ciertamente no es un principio de uniformización y, menos aún de uniformización impuesta desde un centro poderoso a una periferia amorfa y subordinada”³⁹⁷. Contrario a la uniformización a la que pretende conducir la globalización de los mercados, aquélla del ‘consumo único’³⁹⁸ y del ‘pensamiento único’, la nueva concepción del mundo que traería consigo la *civilización de la pobreza* sería la de un “universalismo no reductor, sino

³⁹¹ Ibid., p. 428.

³⁹² Ibid., p. 409.

³⁹³ Ibid., p. 409.

³⁹⁴ Ibid., p. 422.

³⁹⁵ Ibid., p. 422.

³⁹⁶ Ibid., p. 422.

³⁹⁷ Ibid., p. 410.

³⁹⁸ Es decir, la del consumo de bienes y servicios impuesto por la racionalidad mercantil capitalista del bajo costo y margen de ganancia amplio, conducente a una especie de “macdonalización” de la vida humana.

enriquecedor”³⁹⁹ a efectos de que “la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada”⁴⁰⁰.

Estas afirmaciones de Ignacio Ellacuría, hechas hace más de 25 años, cobran actualidad en un mundo que al estar cada vez más interconectado abre posibilidades para una mayor toma de conciencia sobre las consecuencias que ha traído el hegemonismo de este sistema dominante -el capitalista- que, según él, no podía hacerse universalizable. De ahí su insistencia, es necesario reiterarlo, en la necesidad de construir una nueva civilización -la *civilización de la pobreza*- capaz de dejar atrás, superando, toda esa realidad de pobreza, agotamiento de los recursos naturales y destrucción del ambiente. En esta línea de pensamiento, José Ignacio González Faus, inspirado en la misma expresión ellacuriana de la *civilización de la pobreza*, a la que, no obstante, prefiere llamar “«una civilización de la sobriedad compartida»”⁴⁰¹, sitúa ambas categorías -civilización y pobreza- prácticamente en el mismo nivel de entendimiento cuando afirma que “son palabras casi sinónimas”⁴⁰²; porque, como lo hace Ellacuría, sostiene también que hay que entender la pobreza “no como carencia sino como eliminación de todo enriquecimiento privado a costa de otros”⁴⁰³. Así entendida, agrega que la *civilización de la pobreza* “sería una civilización de la verdad, de la libertad y de la paz”⁴⁰⁴, opuesta a la actual que es, más bien, una “civilización de la mentira, la esclavitud y la guerra”⁴⁰⁵.

3.2 Los atributos de la *civilización de la pobreza*

3.2.1 La civilización de la persona: el hombre nuevo

De la afirmación que hace Ignacio Ellacuría relativa a que el “principio de universalización ciertamente no es un principio de uniformización”⁴⁰⁶ se desprende su clara intención de marcar distancia entre lo que debe, o merece, ser universalizable y aquello que no. De esta manera, mientras que de un lado hace un llamado hacia un “universalismo no reductor, sino enriquecedor, de modo que la riqueza entera de los pueblos quede respetada y potenciada”⁴⁰⁷; de otro, rechaza aquel “modelo de

³⁹⁹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 410.

⁴⁰⁰ Ibid., p. 410.

⁴⁰¹ González Faus, José Ignacio. *El amor en los tiempos de cólera... económica*. Madrid. Ediciones Khaf, 2013, p. 206.

⁴⁰² González Faus, José Ignacio. *El amor en los tiempos de cólera... económica*. Op. cit., p. 212.

⁴⁰³ Ibid., p. 212.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 212.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 212.

⁴⁰⁶ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 410.

⁴⁰⁷ Ibid., p. 410.

existencia”⁴⁰⁸ basado en “las leyes del mercado económico”⁴⁰⁹ que el sistema capitalista pretende reproducir o, mejor aún, imponer a escala planetaria “como la expresión más contundente de que el materialismo no histórico, sino económico, es el que en última instancia determina todo lo demás”⁴¹⁰.

En esa diferenciación que hace Ellacuría respecto a que universalización no equivale a uniformización, y en su rechazo al “pensamiento único” como negación expresa a la (posibilidad de) existencia de una sociedad de personas, está latente la razón por la que desde el seno mismo de ese universalismo asociado a la *civilización de la pobreza* debe surgir lo que él, como otros antes que él, llaman el “*hombre nuevo*”⁴¹¹, asumido como el “ideal historizado que pretende sustituir al hombre viejo”⁴¹². Pero, ¿quién es ese “hombre viejo”? De lo expuesto en el capítulo 2⁴¹³ se desprende que el “hombre viejo” viene a ser, en líneas generales, ese individuo masificado y deshumanizado que el sistema capitalista ha ido creando, conforme se ha hecho dominante, como factor de producción a la vez que unidad de consumo. Lo es también el pobre (hombre / mujer) concreto, el despojado no sólo de lo que por justicia le corresponde en términos materiales, sino despojado también de su dignidad. En resumen, aquél *sujeto* del desarrollo capitalista que ha dado lugar a la “civilización de la riqueza” en las personas de “el fuerte y el débil, “el señor y el esclavo”, “el opresor y el oprimido”⁴¹⁴.

Este llamado a reemplazar el “hombre viejo” por el “hombre nuevo” adquiere un sentido profundo y radical en su pensamiento por cuanto, como se ha destacado⁴¹⁵, el tema del *sujeto* del desarrollo es medular en la teoría económica que ha dado impulso al *neoliberalismo* y éste a un determinado tipo de sociedad, en su dimensión individual y colectiva. Desde esta óptica, si el “hombre viejo” representa, por definición, el arquetipo del sujeto deshumanizado, creado por la racionalidad capitalista, por la misma razón este mismo sujeto se erige en sujeto de deshumanización. O sea, es a la vez, el producto de un determinado tipo de sociedad, la capitalista, y por su manera de ser y actuar en ella, asume el rol de agente transmisor o portador ideológico del

⁴⁰⁸ Ibid., p. 410.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 410.

⁴¹⁰ Ibid., p. 410.

⁴¹¹ Ibid., p. 419.

⁴¹² Ibid., p. 419.

⁴¹³ “El individuo como *sujeto* del desarrollo del neoliberalismo”. Véase la sección 2.1.2, “El neoliberalismo como modelo y praxis económica dominante”.

⁴¹⁴ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

⁴¹⁵ Véase la sección 2.1.2, “El neoliberalismo como modelo y praxis económica dominante”.

modelo dominante. Es a la existencia y actualización (Zubiri) de este sujeto producido por el neoliberalismo lo que Ellacuría rechaza en los términos siguientes:

“(…) su insolidaridad con lo que le pasa al resto de la humanidad; su etnocentrismo junto con la absolutización e idolatrización de la nación-Estado como patria; su explotación y dominación directa o indirecta de los demás pueblos y de los recursos de esos pueblos; (...) la pretensión autosuficiente de constituirse en vanguardia elitista de la humanidad; la agresión permanente al medio ecológico, no sólo el suyo, sino el de quienes no sacan provecho alguno del desarrollo industrial.”⁴¹⁶

La relación “hombre nuevo” – “hombre viejo” no representa en el pensamiento de Ellacuría la exposición de un simple discurso moralista (idealista) entre lo que es y lo que debería ser, entre lo que separa una situación de pobreza y otra de riqueza que el modelo económico – político dominante estaría llamado a resolver como problema. No. La relación “hombre nuevo” – “hombre viejo” la asume como una relación dialéctica en la que la pobreza es “correlato de la riqueza”⁴¹⁷ y la riqueza “correlato de la pobreza”⁴¹⁸; es decir, que la pobreza hay que verla en su historicidad, es decir en la condición histórica del pobre (hombre / mujer) concreto, como el débil, el esclavo y el oprimido⁴¹⁹. Precisa Ellacuría que “no se dará el hombre nuevo mientras no se logre una relación totalmente nueva con el fenómeno de la riqueza, con el problema de la acumulación desigual”⁴²⁰.

La contraposición que busca establecer Ellacuría entre el “hombre viejo”, como el sujeto etnocentrista y poco solidario surgido de la llamada “civilización cristiana, noratlántica y occidental”⁴²¹ y el “hombre nuevo” perteneciente a la *civilización de la pobreza*, reabre el antiguo debate sobre la distinción conceptual y práctica entre *individuo* y *persona*, que surgió y fue tomando fuerza con el surgimiento del liberalismo político. Así, mientras que lo que define al *individuo* estaría presente, según Ellacuría, en las tres causas que Thomas Hobbes atribuía a las “luchas entre los hombres”⁴²² por el hecho de estar “inscritas en la naturaleza humana: la inseguridad, la competencia y el deseo de gloria”⁴²³; lo de *persona*, se encuentra enraizada en la tradición católica que alcanza su más alta expresión en la “civilización personalista”⁴²⁴ que propusiera

⁴¹⁶ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 419.

⁴¹⁷ Ibid., p. 420.

⁴¹⁸ Ibid., p. 420.

⁴¹⁹ Véase la sección 2.2.1, “La pobreza como una realidad inducida”.

⁴²⁰ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 419.

⁴²¹ Ibid., p. 420.

⁴²² Ibid., p. 420.

⁴²³ Ibid., p. 420.

⁴²⁴ Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid, Taurus. Tercera edición, agosto 1972, p. 59.

Emanuel Mounier, en las décadas de los treinta y cuarenta del siglo XX. Al respecto, a manera de precisar este enfoque, cuando Mounier propone la “civilización personalista” como oposición (alternativa) a la “civilización burguesa e individualista”⁴²⁵, lo hace basado en la necesidad de “distinguir con mayor precisión entre *persona* e *individuo*”⁴²⁶:

*“Dispersión, avaricia, he aquí los dos signos de la individualidad. La persona es señorío y elección, es generosidad. Está, pues, en su orientación íntima, polarizada justamente a la inversa del individuo”.*⁴²⁷

El hecho de que esta relación dialéctica entre “hombre nuevo” (*persona*) y “hombre viejo” (*individuo*) que destaca Ellacuría en su crítica a la pretensión de universalidad del modelo capitalista haya estado inserta en momentos históricos anteriores, no significa que el dilema haya sido superado. Esto viene al caso porque en la actualidad el debate ha cobrado un singular empuje toda vez que se han hecho más evidentes, con o sin reconocimiento explícito, los impactos del modelo dominante en materia de pobreza, agotamiento de los recursos naturales y destrucción ambiental. El uso de adjetivos o extensiones del lenguaje como una manera de precisar los rasgos característicos del modelo alternativo que se propone se ha extendido, dependiendo del enfoque y de la procedencia del mismo. Así, entre los paradigmas que buscan mostrar dimensiones distintas en el *sujeto* del desarrollo, distantes al *homo oeconomicus*, están el del desarrollo “humano”, el desarrollo “basado en derechos” (de las personas, se supone), el desarrollo con “rostro humano”, entre otros. Todos ellos teniendo como eje del discurso la “centralidad de la persona”, para referirse con ello que la persona humana dejaría de ser un factor de producción u objeto de consumo, sino sujeto de derechos, de capacidades y, sobre todo, de libertades. De ahí que, en el caso de Amartya Sen, para citar a uno de los exponentes más representativos del enfoque de *desarrollo humano*, el desarrollo sea asumido como “un proceso consistente en eliminar la falta de libertades”⁴²⁸

Sin embargo, sin dejar de reconocer los intentos por mostrar un estilo distinto de “hacer” desarrollo, tampoco se puede soslayar la importancia que tiene indagar en dónde o sobre qué fundamentos se sostiene aquello de “humano” que daría sentido y contenido al *sujeto* del desarrollo. La cuestión de fondo sobre los alcances y significados del uso de la expresión “humano” en esos paradigmas es que todos ellos

⁴²⁵ Mounier, Emanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*.; Op. cit., p. 19.

⁴²⁶ Ibid., p. 61.

⁴²⁷ Ibid., p. 62. La letra en cursiva corresponde al autor de la cita.

⁴²⁸ Sen, Amartya K. *Desarrollo y Libertad*. Op. cit., p. 113.

proviene del mundo liberal en donde no deja de estar presente el *individuo*, rebautizado ahora como “emprendedor”, “emergente”, “de éxito”. En todo caso, un hecho particular juega a favor de estos esfuerzos por imprimir un sello distinto al sujeto del desarrollo: el de haber abierto el debate en el seno mismo del liberalismo.

El “hombre nuevo” que emerge (o debe emerger) del “hombre viejo” representa, afirma Ellacuría, una “necesidad histórica”⁴²⁹, la única vía, si se quiere, para “frenar la deshumanización de ricos y pobres dialécticamente enfrentados”⁴³⁰. De ser esto así, sostiene Ellacuría, corresponde a ese “hombre nuevo” definirse mediante la “protesta activa y la lucha permanente” para, de esa manera, “superar la injusticia estructural dominante, considerada como un mal y pecado, pues mantiene a la mayor parte de la población en condiciones de vida inhumana”⁴³¹. Este proceso dialéctico de reconocimiento, definición y transformación de la realidad humana es coherente con esos tres momentos que definen el “dinamismo de la realidad” en la filosofía de Ellacuría: “hacerse cargo de la realidad”, “cargar con la realidad” y “encargarse de la realidad”⁴³².

3.2.2 La civilización global: la nueva tierra

El paso al *hombre nuevo* y, más todavía, la consolidación de su presencia –léase estabilidad y continuidad- depende esencialmente de cómo esa presencia va creando desde sí y en torno a sí las condiciones para el surgimiento del nuevo espacio social: la “tierra nueva”. Sobre la “nueva tierra” y las condiciones de su surgimiento en el horizonte de la realidad, es oportuno tomar como referencia dos conceptos de particular relevancia que ponen de manifiesto la coherencia del pensamiento de Ellacuría: “convivir”, que lo expone en *Filosofía de la realidad histórica*, y el otro, “comenzar de nuevo” que lo desarrolla en *Utopía y profetismo*⁴³³. Respecto a “convivir”, haciendo suyo un concepto de Xavier Zubiri, Ellacuría precisa que “es estar vitalmente presente a los demás, formar cuerpo con ellos: es presencialidad física de la vida de cada cual dentro de la vida de los demás”⁴³⁴. Completa esta idea, citando

⁴²⁹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 421.

⁴³⁰ Ibid., p. 421.

⁴³¹ Ibid., p. 422.

⁴³² Véase la sección 1.2, “La filosofía de la realidad histórica”.

⁴³³ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., pp. 414-415. El tema lo retoma en “El desafío de las mayorías pobres” (cf. Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos. Tomo I*, O. cit., pp. 355-364. Véase el capítulo siguiente de este trabajo.

⁴³⁴ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Op. cit., p. 382. En el mismo texto, Ellacuría cita a Xavier Zubiri: “convivir es formar cuerpo con los demás, es estar genéticamente y como realidad, actualmente presente a los demás” (cf. Zubiri, Xavier. *Sobre el Hombre*. Op. cit., pp. 308ss).

nuevamente a Zubiri, afirmando que “el hombre es, de suyo, un cuerpo social”⁴³⁵. Con lo de “comenzar de nuevo” apunta al surgimiento de un “nuevo orden histórico”⁴³⁶, un orden que “transforme radicalmente el actual, fundamentado en la potenciación y liberación de la persona humana”⁴³⁷. En resumen, colocando ambas expresiones en función de la “nueva tierra” habría que colegir que la propuesta de Ellacuría invita a una nueva forma de convivencia entre hombres “nuevos” y mujeres “nuevas”, en un espacio distinto, en un lugar capaz de albergar lo nuevo. Y por eso es categórico al afirmar que “la realidad de la sociedad y la realidad de la historia en la que está inmersa la realidad personal, han mostrado cómo la persona está dimensionada en su ser individual, social e históricamente”⁴³⁸.

Pero hay en el “comenzar de nuevo” una acotación importante que hace Ellacuría en cuanto a que las acciones que ello implicaría “no supone ni aniquilación previa ni creación de un nuevo mundo desde la nada”⁴³⁹:

“«comenzar de nuevo» no significa el rechazo de todo el pasado, lo cual ni es posible ni es deseable, pero significa algo más que simplemente ponerse a hacer cosas nuevas en desarrollo lineal con el hacer anterior. Significa un real «comenzar de nuevo», ya que lo viejo, en tanto que totalidad, no es aceptable, ni es tampoco aceptable el dinamismo principal (Zubiri), que lo explica”⁴⁴⁰.

Es importante profundizar en los alcances que tiene la expresión “comenzar de nuevo”, porque lo que remarca Ellacuría no es tanto perseguir “hacer cosas nuevas”, sino, más bien, “hacer nuevas todas las cosas, dado que lo antiguo no es aceptable”⁴⁴¹. La frase encierra dos aspectos importantes. Uno de ellos es el referido a la negativa de aceptar lo “antiguo”, en la medida que significaría retornar al pasado, es decir al “hombre viejo” y a la sociedad que lo creó; precisamente a la sociedad capitalista a la que Ellacuría le ha negado carácter de universalidad, por ser una sociedad deshumanizada y deshumanizante. El otro aspecto corresponde a lo de “hacer nuevas todas las cosas”, que bien estaría significando procesos de creación de situaciones originales y de re-creación de las ya existentes, acordes al estilo de vida diferente a que da lugar la sociedad nueva, la “nueva tierra”. Por eso la distinción tan clara que hace Ellacuría de que no se trata de “hacer cosas nuevas”, en el sentido de

⁴³⁵ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Op. cit., pp. 382-383.

⁴³⁶ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 414.

⁴³⁷ Ibid., p. 414.

⁴³⁸ Ellacuría, Ignacio. “Persona y comunidad”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). Op. cit., p. 91.

⁴³⁹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 414.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 414.

⁴⁴¹ Ibid., p. 414.

tener que hacerlo todo nuevamente, sin que de por medio se produzcan transformaciones necesarias y profundas.

Alcanzado este punto, es necesario tener presente que el nuevo modo de “convivir” que encierra la *civilización de la pobreza* le da consistencia a la propuesta de Ellacuría de la necesidad de construir una *nueva tierra*. Esta manera distinta de “formar cuerpo” con el otro y con los otros y otras desde la persona del *hombre nuevo* significa, desde esa perspectiva, la ruptura definitiva con el “hombre viejo”. Es más, hará superable lo que aún podría estar atándolo al pasado, básicamente en dos de sus rasgos característicos: (i) el de la realidad dialéctica fuerte – débil, señor – esclavo, opresor - oprimido⁴⁴², y (ii) el del estado de pobreza masificada inducida por “despojo múltiple y diferenciado”⁴⁴³ producido por el sistema capitalista. De lo anterior se infiere que la *nueva tierra* será un nuevo “cuerpo social con su triple nota de organización, solidaridad y corporeidad”⁴⁴⁴ construido, afirmará Ellacuría, sobre los cimientos de “un nuevo orden económico, un nuevo orden social, un nuevo orden político y un nuevo orden cultural”⁴⁴⁵.

En el marco de ese “nuevo orden” planteado bajo un enfoque multidimensional, Ignacio Ellacuría se está adelantando a lo que habrá de caracterizar, en las décadas siguientes, el debate sobre el desarrollo; en particular en lo que se conoce como *desarrollo bajo enfoque de derechos* y, claro está, poniendo como centro, como ya se ha destacado, la persona humana. Y no sólo eso, en su intención de procurar el retorno a las raíces éticas de la economía, pretende, además, imprimirle un enfoque teleológico, es decir, de finalidad, como fundamentación de un nuevo camino –el que conduzca hacia la *civilización de la pobreza*- por el que deberá enrumbarse la historia humana. De esta manera, Ellacuría es consecuente con su pensamiento sobre la *realidad histórica*, en tanto proyecta en el “nuevo orden” aquellas transformaciones que harán posible contrarrestar lo que de inhumano tiene el sistema capitalista dominante, cortando de raíz su intención de universalidad.

Así, en materia del *nuevo orden económico*, asume como punto de partida que el rasgo esencial que debe caracterizarlo es el de erradicar para siempre el principio aquél que domina la racionalidad de los tecnócratas neoliberales respecto a que “el

⁴⁴² Cf. Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 435.

⁴⁴³ Ibid., p. 435.

⁴⁴⁴ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Op. cit., p. 382.

⁴⁴⁵ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 424.

hombre se somete a la economía y no la economía al hombre”⁴⁴⁶; es decir, “la dominancia de lo económico sobre lo humano”⁴⁴⁷. En respuesta a esta postura, afirma que de lo que se trata es de alcanzar un “ordenamiento utópico nuevo de una economía al servicio del hombre”⁴⁴⁸.

El desafío de este nuevo “ordenamiento económico” está basado en su propuesta de la *civilización de la pobreza*⁴⁴⁹ cuya meta sería la superación radical de la “civilización de la riqueza y el capital”⁴⁵⁰ mediante su reemplazo por la “civilización del trabajo”⁴⁵¹. En lo esencial, con este reemplazo se busca evitar que el sistema se reproduzca, en lo que han sido y son sus dos rasgos característicos: generación de pobreza y desigualdad y agotamiento de los recursos naturales y destrucción del ambiente; de ahí que afirme que “el objetivo utópico no es que todos tengan mucho por la vía de la apropiación privada y exclusivista, sino que todos tengan lo necesario y quede abierto a todos el uso y disfrute no acaparador y exclusivista de lo que es primariamente común”⁴⁵².

Ellacuría no pierde de vista que en el marco de las transformaciones de fondo por realizar, hay problemas urgentes por resolver en la medida que el nuevo “ordenamiento económico” se va consolidando. De ahí que sostenga que “la gran tarea pendiente”⁴⁵³ consiste en “la satisfacción de las necesidades básicas de todos los hombres”⁴⁵⁴, como son “la alimentación apropiada, la vivienda mínima, el cuidado básico de la salud, la educación primaria, suficiente ocupación laboral, etc.”⁴⁵⁵. En este aspecto, cabe destacar que estas prioridades fueron definidas posteriormente en el *Informe sobre Desarrollo Humano 1994*, del PNUD, como “el nuevo concepto de la seguridad humana”⁴⁵⁶, en el sentido que para las nuevas generaciones “el sentimiento de inseguridad se debe más a las preocupaciones acerca de la vida cotidiana que

⁴⁴⁶ Ibid., p. 429.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 429.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 429.

⁴⁴⁹ Véase la sección 3.1.2, “La opción por una ‘civilización de la pobreza’”.

⁴⁵⁰ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 426.

⁴⁵¹ Ibid., p. 425.

⁴⁵² Ibid., p. 429.

⁴⁵³ Ibid., p. 425.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 427.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 427.

⁴⁵⁶ Cf. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 1994*. Fondo de Cultura Económica 1994. Sinopsis “Un programa para la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social”, p. 3.

al temor de un cataclismo en el mundo”⁴⁵⁷. Sobre estas “preocupaciones” el Informe precisa:

“La seguridad en el empleo, la seguridad del ingreso, la seguridad en la salud, la seguridad del medio ambiente, la seguridad respecto del delito: son éstas las preocupaciones que están surgiendo en todo el mundo acerca de la seguridad humana”⁴⁵⁸.

De otro lado, en su preocupación por el “nuevo ordenamiento económico”, no deja de plantearse la pregunta sobre qué modelo haría viable el “ideal utópico”. De ahí que no dejara de plantearse la siguiente interrogante: “¿cuál de los dos grandes ordenamientos económicos hoy disponibles, el capitalista y el socialista, se acomoda mejor a la consecución de ese ideal utópico?”⁴⁵⁹. Al respecto, haciendo un recorrido histórico sobre los modelos que han tenido vigencia en América Latina, es claro en señalar, en primer lugar por su carácter dominante, el fracaso de los modelos capitalistas, por cuanto ellos “han sido incapaces de satisfacer las necesidades básicas de la mayor parte de la población, han creado desigualdades hirientes entre los pocos que tienen mucho y los muchos que tienen poco”. Pero no deja de anotar, asimismo, que “los resultados económicos (...) de los ordenamientos socialistas”⁴⁶⁰ tampoco fueron exitosos; queriendo indicar con ello que “la realización del modelo socialista como instrumento más eficaz para historizar la utopía cristiana”⁴⁶¹ también presentaba “problemas graves”⁴⁶². Estas reflexiones las hace Ellacuría hacia 1989, es decir el mismo año de su asesinato y en medio de la crisis del capitalismo y el inicio del desmoronamiento del llamado ‘socialismo real’.

En esta propuesta sobre el *nuevo orden económico* habría que incluir lo que sería equivalente a la propuesta de Ellacuría sobre un *nuevo orden ambiental*, en el sentido que en *Utopía y Profetismo* no hace referencia específica a un ‘nuevo orden’ en esta dimensión; en parte, quizá, porque en la época en que escribe este y otros textos, el tema no aparecía con la visibilidad con la que se presenta actualmente. Más bien, la razón de fondo es porque lo plantea desde la historicidad del problema; es decir, la potencial crisis ambiental que ya aparecía en el horizonte y que él la intuía en su agravamiento desde la óptica del modelo dominante. En efecto, Ellacuría apunta al

⁴⁵⁷ Cf. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 1994*. Op. cit., p. 3.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 3.

⁴⁵⁹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 429.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 429.

⁴⁶¹ Ibid., p. 430.

⁴⁶² Ibid., p. 430.

foco del problema cuando niega carácter de universalidad –y, por tanto, de reproducción- al sistema capitalista, basado en que se trata de un modelo que responde a un patrón de producción – consumo que tiende al agotamiento de los recursos naturales y genera la destrucción del ambiente⁴⁶³.

Cuando Ellacuría niega la pretensión de universalidad del modelo de desarrollo predominante de la “civilización occidental”, es decir, el capitalista, al que hoy habría que sumarle la del oriente (específicamente las del este y sudeste asiático), porque afirma que ese “ideal práctico de la civilización occidental no es universalizable, ni siquiera materialmente, por cuanto no hay recursos materiales en la tierra para que todos los países alcanzaran el mismo nivel de producción y de consumo”⁴⁶⁴, está poniendo el acento en la esencia misma de una racionalidad economicista de cuya praxis no se puede esperar otra cosa que el uso irracional (depredador) de los recursos proporcionados por la naturaleza (medio *ambiente*)⁴⁶⁵. Esta conclusión es coincidente con lo que sostenía Josué de Castro, en 1946, respecto a que “el subdesarrollo es el producto de una mala utilización de los recursos naturales y humanos”⁴⁶⁶⁴⁶⁷. Y en el mismo sentido están dirigidas las palabras de Michael Redclift, cincuenta años después, en 1996:

“Los efectos externos, entre los que destaca el efecto invernadero y la destrucción de la capa de ozono, no son consecuencia de la escasez, sino de la imprudencia e insostenibilidad características de los sistemas de producción” y, por tanto, de consumo”⁴⁶⁸.

En resumen, Ellacuría aborda el asunto ambiental de la manera como se debiera plasmar en la realidad –‘historizarse’, diría él- toda propuesta de *desarrollo humano sostenible*, tal cual este concepto es entendido en la actualidad; es decir, articulando de manera armónica las tres dimensiones que lo determinan: la social, la ecológica y la económica.

En lo referente al *nuevo orden social*, Ellacuría considera de primer orden la presencia activa y permanente de las personas en la sociedad; es decir, que ellas se constituyan en actores directos en la construcción de su futuro, de tal manera que puedan alcanzar

⁴⁶³ Véase la sección 2.3 “La destrucción del ambiente”.

⁴⁶⁴ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 406.

⁴⁶⁵ Véase la sección 2.3 “La destrucción del ambiente”.

⁴⁶⁶ De Castro, Josué. *Geografía del Hambre*. 1946.

⁴⁶⁷ Véase texto relacionado en la sección 2.1.3 “Los problemas no resueltos del neoliberalismo”.

⁴⁶⁸ Citado en: Artaraz, Miren. *Teoría de las tres dimensiones del desarrollo sostenible*. Universidad del País Vasco. Ecosistemas 2002/2, p.3. Véase: <http://www.um.es/gtiweb/adrico/medioambiente/tresdimensiones.htm>

“mayores posibilidades de libertad creativa y de participación”⁴⁶⁹. Sostiene que “en la historia de este mundo deben ser los grupos sociales quienes lleven el peso de la historia y lo lleven desde sí mismos”⁴⁷⁰, queriendo decir con ello que “la dimensión social debe predominar sobre la dimensión política”⁴⁷¹. No obstante que sus afirmaciones ponen en evidencia la primacía que le atribuye a lo social, es cuidadoso en señalar (i) que lo social no puede sustituir lo político; (ii) que el hecho de colocar lo social sobre lo político no significa de manera alguna hacer del individualismo “la forma suprema de humanización”⁴⁷²; y (iii) que el hecho de rechazar los extremos representados por “el individualismo y el estatalismo”⁴⁷³, no significa aventurarse por las llamadas ‘terceras vías’, es decir, de “encontrar términos medios”⁴⁷⁴. Para él, el *nuevo orden social* debe sostenerse sobre la búsqueda de “formas nuevas” que hagan viable construir “un tipo fuerte de sociedad” que supere “el desenfreno” del individualismo y “la imposición dominante” del estatalismo⁴⁷⁵.

Al referirse a la “desestatalización” es cauto en precisar que no se trata de una propuesta consistente en restarle peso al Estado en el sentido que lo pretende el neoliberalismo, sino de verla como “una socialización que promueve una iniciativa comunitaria y social, no delegada ni en el Estado, ni en partidos, ni en vanguardias ni en caudillos”⁴⁷⁶. Es decir, que lo social deberá representar “no un medio, sino una mediación entre lo individual y lo político”⁴⁷⁷, lo que debe entenderse en términos de que “la esencial dimensión comunal del individuo se realiza primariamente no en la dimensión política del Estado, sino en la dimensión pública de lo social”⁴⁷⁸.

En lo que compete al supuesto conflicto entre la libertad por la que aboga el neoliberalismo y la igualdad-justicia que defiende el socialismo, precisa Ellacuría que “la cuestión no reside en dar la primacía al individuo sobre el Estado o a éste sobre aquél”, sino en lograr “la unidad libertad-justicia-igualdad”⁴⁷⁹ desde “la mediación de lo

⁴⁶⁹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 432.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 432.

⁴⁷¹ Ibid., p. 432.

⁴⁷² Ibid., p. 432.

⁴⁷³ Ibid., p. 432.

⁴⁷⁴ Ibid., p. 432. En este punto sobre el *nuevo orden social*, como en el *político*, no hay que perder de vista que Ellacuría está escribiendo este ensayo en la década de los '80 cuando aún estaban en contraposición los modelos capitalista (liberal) y socialista (marxista).

⁴⁷⁵ Ibid., p. 432.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 432.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 432.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 432.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 433.

social, que ni es estatal ni es individual”⁴⁸⁰. Según él, la “libertad social” es la que garantiza -“genera condiciones reales”⁴⁸¹, escribe- la “libertad personal”. Esto supondría que la única vía de liberación de cualquier forma de “dominación y opresión” no se funda o procede de la institucionalidad existente (jurídica) –de la superestructura, diría Karl Marx-, sino del colectivo social en tanto esté, es de suponer, cohesionado:

“No es tanto el individuo como la agrupación quien se constituye en la mejor garantía real y efectiva contra la dominación y opresión de las estructuras político-estatales”⁴⁸².

Respecto al *nuevo orden político*, la propuesta de Ellacuría también está referida a la superación de los dos modelos dominantes. Visto así, mientras que en el *nuevo orden económico* la confrontación se da entre el “capitalismo liberal” y el “colectivismo marxista”⁴⁸³, y en el *nuevo orden social* entre el “individualismo” y el “estatalismo”⁴⁸⁴, en el *político* lo será entre “la democracia liberal y la democracia social”⁴⁸⁵. Sin embargo, como ya se destacó, Ellacuría no está en la búsqueda de terceras vías porque niega que ellas existan:

“No se está proponiendo una «tercera vía» cristiana entre el liberalismo y el colectivismo en lo económico ni entre la democracia liberal y la democracia social en lo político. Tal «tercera vía» no existe, ni siquiera como solución ideal en los últimos documentos de la Iglesia (...)”⁴⁸⁶

Al margen de las alusiones que hace Ellacuría⁴⁸⁷ en esta cita sobre el pensamiento de la Iglesia Católica vinculándola al debate de los años '80 sobre la “tercera vía”, basado en los pronunciamientos que ella exponía sobre el capitalismo y el socialismo, lo relevante es su postura en cuanto a negar la existencia de esa posibilidad o alternativa. Lo que observa él es que en ambos sistemas (modelos) hay aspectos diversos que bien podrían constituirse en elementos constitutivos de ese nuevo orden, pero desde el punto de vista de relaciones socio políticas que han ido surgiendo dando

⁴⁸⁰ Ibid., p. 433.

⁴⁸¹ Ibid., p. 433.

⁴⁸² Ibid., p. 433.

⁴⁸³ Ibid., p. 434.

⁴⁸⁴ Ibid., p. 432.

⁴⁸⁵ Ibid., p. 434.

⁴⁸⁶ Ibid., p. 434.

⁴⁸⁷ No obstante que la intención en este trabajo es evitar abordar el pensamiento teológico de Ellacuría, como creyente y más todavía como sacerdote, se considera pertinente hacerlo en este caso ya que, obviamente, no eran ajenas a su pensamiento las reflexiones contenidas en la doctrina social de la Iglesia Católica, desde la encíclica *Rerum Novarum* de 1892, referida a la ‘cuestión obrera’, hasta el documento más reciente, la *Evangelii Gaudium* (noviembre 2013), en que se aborda la pobreza y la desigualdad causada por el modelo económico dominante, esto es, el neoliberalismo

lugar a mejores espacios de convivencia, y no como una especie de selección *a priori* bajo el supuesto de lo que ‘podría’ ser útil o no en una nueva situación:

“Este doble movimiento de apertura en cada uno de los sistemas puede estar mostrando no sólo la insuficiencia de cada uno de ellos, sino un posible salto hacia un sistema político nuevo hasta ahora apenas reconocible. Es uno de los pocos puntos donde podrá apreciarse un dinamismo positivo de la historia, que va contrarrestando el dinamismo ciego de las exigencias del capital, sometido a constantes correcciones”⁴⁸⁸

Las “correcciones” a las que se refiere Ellacuría tienen que ver con procesos de lucha por la defensa de los derechos de los pueblos, es decir, de los derechos humanos (en todas sus dimensiones: económicas, sociales, políticas, culturales y ambientales) que datan desde las décadas de los ‘60s y ‘70s, y condujeron, incluso, a conflictos internos en países de América Latina⁴⁸⁹ y África, principalmente. Luchas que por la vía política implicaron el retorno a la institucionalidad democrática, superando largas etapas de dictaduras militares. Estas “correcciones” o “signos” a las que define Ellacuría “como la apreciación cada vez más connatural de los derechos humanos, de una mayor apertura democrática, de una más efectiva solidaridad mundial”⁴⁹⁰, continuarían en una nueva fase en la década de los ‘90s del siglo pasado, bajo diversas expresiones: las ‘cumbres mundiales’ (medio ambiente y desarrollo, mujer, pobreza, población, asentamientos humanos) como invitación a buscar soluciones globales a problemas globales; los pronunciamientos solidarios con los pueblos pobres bajo el principio de ‘ayuda al desarrollo’; y también, los documentos oficiales sobre derechos humanos a nivel mundial que implicaban compromisos de los Estados para hacerlos efectivos en los países. Con el advenimiento del nuevo siglo, continuarían esos mismos foros y/o surgirían otros, con nuevos espacios de debate y formas nuevas de compromiso, como los ‘Objetivos de Desarrollo del Milenio’ y la ‘Agenda Post 15’ (como continuidad del anterior); temas como los de la gobernabilidad y la gobernanza, entre otros. Aun cuando, las aspiraciones de Ellacuría aún están lejos de concretarse, es decir, de “historizarse”, como diría él, es un hecho que sus intuiciones no estuvieron alejadas de la posibilidad de la revolución necesaria que él defendía:

“La revolución que se necesita, la revolución necesaria, será aquella que pretenda la libertad desde y para la justicia y la justicia desde y para la libertad, la libertad desde la liberación y no meramente desde la liberalización sea ésta económica o política, para superar así el «mal común» dominante y construir un «bien común», entendido

⁴⁸⁸ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., pp. 434-435.

⁴⁸⁹ La experiencia de Ignacio Ellacuría es directa en lo que se refiere a su país de adopción, El Salvador, que mantuvo una guerra interna desde 1980 hasta 1992, año en el que se firman los Acuerdo de Paz de Chapultepec.

⁴⁹⁰ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., pp. 434-435.

éste en contraposición de aquél y procurado desde una opción preferencial por las mayorías populares”⁴⁹¹

Esta idea de la “revolución que se necesita” expuesta por Ellacuría parece mantener vigencia en lo que tiene que ver con la finalidad de esa lucha, más allá de aquella etapa vivida en América Latina en la que se admitía la lucha armada como única vía de transformación de las estructuras que oprimían a los pueblos. Sin embargo, aun cuando hoy podrá cuestionarse esa manera de reaccionar ante la injusticia bajo el argumento de que los nuevos vientos democráticos habrán de conducir a los cambios esperados, lo cierto también es que no sólo no se han resuelto los problemas de la pobreza sino que, además, las brechas de la desigualdad se han ampliado en aquellos países que persisten en mantener los modelos de crecimiento que las originan. Así lo demuestran las cifras de pobreza y desigualdad que aparecen en no pocos documentos publicados por diferentes organismos internacionales y centros académicos de investigación. Ante estas formas ‘democráticas’ de pretender mostrar como logros lo que en realidad constituye la negación a los derechos fundamentales de las personas, retoman actualidad las palabras de Ellacuría cuando afirma que “desde América latina (...) se ha buscado una y otra vez y aún se sigue buscando un cambio revolucionario, más bien que un cambio reformista”⁴⁹².

En resumen, esas “correcciones” necesarias significan para Ellacuría cambios radicales que deben ser historizados, lo que explica su rechazo a las ‘terceras vías’ porque, se deduce de ello, terminarían siendo arreglos políticos⁴⁹³, tal como la historia lo ha demostrado. Se trata, pues, de un radicalismo que asume en él el sentido de *liberación* que lo lleva a sostener que la “liberación social está por encima de la libertad política”⁴⁹⁴ por la sola razón de la ineludible responsabilidad, si es que no obligación, de tomar en cuenta a aquellos a quienes suele dirigirse, de manera reiterada, como ‘los pueblos oprimidos y las mayorías populares’. Su lenguaje de liberación que viene desde la década de los ’80 constituye una respuesta categórica a los discursos libertarios actuales que buscan imponer el principio de la ‘libertad de mercado’ como solución de los problemas de esos pueblos oprimidos y mayorías populares:

⁴⁹¹ Ibid., p. 435.

⁴⁹² Ibid., p. 435.

⁴⁹³ Es decir, arreglos políticos que se resumirían en la expresión *gatopardismo*, utilizada en la Ciencia Política para reflejar “la actitud de ‘cambiar todo’ para que las cosas sigan iguales” (cf. <http://www.encyclopediadelapolitica.org/Default.aspx?i=&por=g&idind=710&termino=>)

⁴⁹⁴ Ibid., p. 436.

“La liberación social, con su soporte de satisfacción de las necesidades básicas de las mayorías y su apoyo al ejercicio autónomo de la vida social, está por encima de la libertad política, que pretende igualdad de oportunidades para alcanzar el poder político y de las que llaman libertades estrictamente políticas como distintas de las libertades fundamentales. Y es que las libertades políticas para poder ser usufructuadas mayoritariamente, necesitan de la liberación de las necesidades básicas y el disfrute de la libertad social, aunque éstas exijan a su vez ámbitos de libertad política.”⁴⁹⁵

Sobre el *nuevo orden cultural*, Ellacuría centra sus propuesta en dos direcciones: (i) en la superación del modelo o estilo de producción – consumo inherente al “orden económico consumista”⁴⁹⁶; y (ii) en la superación de esa tendencia a la anulación de la identidad cultural de los pueblos, a causa de la imposición de patrones o modas creadas a partir de “necesidades inducidas”⁴⁹⁷. La construcción de la *civilización de la pobreza*, “que debe tener su correspondiente desarrollo cultural”⁴⁹⁸, sólo será posible, afirma Ellacuría, si estos dos productos históricos creados por la ‘civilización de la riqueza’ quedan desterrados de la faz de la tierra:

“Sólo despojándose y liberándose del engaño de que la cultura occidental ha encontrado ya al menos la vía del verdadero progreso humano, puede empezarse a buscar otro tipo de cultura”⁴⁹⁹

Esta crítica o condena a la ‘sociedad consumista’ ligada a la anulación de la identidad cultural es un asunto sustantivo para su tesis de negación a la pretensión de universalidad del sistema capitalista, puesto que le agrega una argumentación importante a los aspectos de agotamiento de los recursos naturales y destrucción ambiental, inducido por su modo de producción. Por lo que no debe perderse de vista es que el patrón de consumo es inherente a la dinámica productiva capitalista, para lo cual el sistema se ve obligado a mantenerse en permanente actividad innovando bienes y servicios, hasta lo innecesario, a través de aquello que se da por llamar ‘moda’. Por esta razón, para la ‘civilización de la riqueza’ la moda, traducida en lo que los economistas llaman ‘efecto demostración’, representa el vector de penetración y de reproducción del modelo. Esta posición sobre la racionalidad producción – consumo capitalista es, obviamente, contraria a su propuesta de la *civilización de la pobreza* y al *nuevo orden cultural*; categorías que, unidas, representan un *orden* en el que la expresión ‘satisfacción de las necesidades básicas’ no se reduce ni a lo mínimo necesario para vivir –para sobrevivir, dirían sus detractores- ni a la exclusiva acumulación de objetos materiales:

⁴⁹⁵ Ibid., p. 436.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 437.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 437.

⁴⁹⁸ Ibid., p. 437.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 437.

“Aquí también el planteamiento es el de buscar una cultura para la mayoría y no una cultura elitista con mucha forma y poca vida. El que tengan vida y la tengan en abundancia no unos pocos, sino de ser posible todos, debería ser el lema de la nueva cultura en la tierra nueva”⁵⁰⁰

De otro lado, puede observarse que Ellacuría no aborda el *nuevo orden cultural* tomando en cuenta aquellas dimensiones con las que actualmente se estudian los pueblos y culturas, es decir, como realidades multiétnicas, multilingüísticas y pluriculturales, no obstante que podría asumirse que cuando alude a la identidad estaría abarcándolas a todas ellas. Sin embargo, no es que Ellacuría desconozca o no considere relevante tomar en cuenta esas dimensiones⁵⁰¹, sino que él parte de la negatividad del sistema mismo cuyo carácter destructivo va arrasando, precisamente, con quienes vienen a ser los depositarios auténticos de ‘lo diverso’ y de ‘lo diferente’: los ‘pueblos oprimidos y mayorías populares’. Para él, ‘lo cultural’ es, por definición, un ámbito inclusivo desde donde irradia la esencia de un pueblo o raza; es decir, precisamente todo aquello que hay que preservar de la voracidad de una racionalidad que pone por delante la riqueza material y el ‘pensamiento único’:

“Muchos de los modelos consumistas y tecnológicos están perdiendo de vista y de uso, cuando no matando, la realidad y el profundo sentido de los grandes logros culturales, nacidos de una verdadera identidad cultural. Es desde la propia identidad desde donde pueden asimilarse valores de otras culturas sin perderse en ellas”⁵⁰²

La visión de Ellacuría sobre ‘lo cultural’ es amplia; y esa amplitud abarca todo ese universo de personas y comunidades caracterizadas por la pluralidad; esto es, a lo que se da por llamar, hoy, ‘lo diverso’ y ‘lo diferente’. Visto así, el *nuevo orden cultural* adoptaría un carácter transversal, en el sentido de que ‘lo diverso’ y ‘lo diferente’ estaría presente constitutivamente en la construcción de cada uno de los ‘órdenes’ anteriores, el económico / ambiental, el político y el social. Y en este sentido, como cada ‘nuevo orden’ se está gestando respetando y/o recuperando particularidades personales y colectivas de cada comunidad, pueblo y nación, ‘lo cultural’ deviene también en praxis liberadora:

“La cultura debe ser, ante todo, liberadora. Liberadora de ignorancias, de temores, de presiones internas y externas, en busca de una apropiación de una verdad cada vez

⁵⁰⁰ Ibid., p. 438.

⁵⁰¹ Es más, no podría hacerlo siendo él uno de los referentes importantes de la *filosofía de la liberación* y de la *teología de la liberación* latinoamericanas, disciplinas cuyas reflexiones, precisamente, colocan por delante el tema de la identidad cultural y el principio de hacer filosofía y teología ‘situadas’, esto es, reflexionar desde la propia realidad.

⁵⁰² Ibid., p. 438.

más plena y de una realidad cada vez más plenificante. En este proceso de liberación la cultura irá siendo generadora de libertad real, no reducida a seleccionar –más que elegir– entre distintas ofertas condicionadas y condicionantes, sino orientada a la construcción del ser propio como personas, como comunidades, como pueblos y como naciones en un esfuerzo de creación y no sólo de aceptación.”⁵⁰³

Recapitulando lo expuesto sobre la *civilización de la pobreza* y sus atributos (o representaciones) y, a manera de conclusión, es oportuno destacar que la propuesta de Ellacuría de un *orden nuevo* –un *hombre nuevo* y una *nueva tierra*– fundada en la superación del ‘modelo de desarrollo’ capitalista adquiere en la actualidad un significado particularmente importante en el debate actual sobre el tema, que si bien no se formula con la determinación y radicalidad con la que él lo hace, sí contrasta con otros enfoques usualmente ambiguos y conciliadores.

Dos referencias sobre las consecuencias que el modelo de desarrollo dominante – léase capitalista– ha dejado y deja tras de sí actualizan las reflexiones de Ignacio Ellacuría, poniendo en evidencia que aquél está lejos de representar la *quintaesencia* de los paradigmas. Una de ellas corresponde a James Wolfensohn, ex Presidente del Banco Mundial quien, en octubre de 1998, en su discurso titulado *La otra crisis* dirigido a la Junta de Gobernadores de esa institución, destacaba que la crisis que se vivía en esa década era, por encima de los problemas económicos y financieros existentes, una “crisis humana”, queriendo advertir con ello al hecho de que “los pobres no pueden esperar a que descubramos -demasiado tarde- que esta crisis humana nos afecta a todos”⁵⁰⁴.

“Una crisis humana de la cual el mundo desarrollado no podrá desentenderse. Una crisis humana que no se resolverá a menos que atacemos el problema fundamental de la interdependencia esencial del mundo desarrollado y los países en desarrollo. Una crisis humana que no se superará a menos que, juntos, comencemos a adoptar un enfoque integrado tanto del desarrollo como de nuestra respuesta a las crisis, tomando en cuenta los aspectos financieros, sociales, políticos, institucionales, ambientales y culturales de la sociedad.”⁵⁰⁵

Otra referencia más reciente corresponde al Grupo de Alto Nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Sostenibilidad Mundial, que ha sido enfático al señalar que “el modelo de desarrollo mundial actual es insostenible”⁵⁰⁶. Y más

⁵⁰³ Ibid., p. 438.

⁵⁰⁴ Wolfensohn, James. *La otra crisis. Discurso ante la Junta de Gobernadores*. Washington, D.C., 6 de octubre de 1998, p. 10.

⁵⁰⁵ Wolfensohn, James. *La otra crisis. Discurso ante la Junta de Gobernadores*. Op. cit., p. 10.

⁵⁰⁶ Grupo de Alto Nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Sostenibilidad Mundial (2012). *Gente resiliente en un planeta resiliente: un futuro que vale la pena elegir*. Sinopsis. Nueva York, Naciones Unidas, 30 de enero de 2012, p. 4.

todavía, buscando responder a la pregunta sobre “qué hay que hacer para cambiar realmente la vida de la población del mundo y el planeta”⁵⁰⁷, pone de manifiesto que:

“Tenemos que comprender las dimensiones del problema. Debemos reconocer que las fuerzas que lo causan son los estilos de vida insostenibles, las modalidades de producción y consumo insostenibles y los efectos del crecimiento demográfico”⁵⁰⁸.

Ambas referencias ponen en evidencia de manera clara los alcances que toma en la actualidad el debate sobre el desarrollo. Así, mientras que el llamado de James Wolfensohn para dar solución a la “crisis humana” presenta signos evidentes de no pretender afectar radicalmente el modelo⁵⁰⁹, el del Grupo de Alto Nivel sí se atreve, por lo menos, a tipificarlo de “insostenible” al poner en duda sus dos elementos constitutivos, la producción y el consumo.

Aun cuando es preciso reconocer el predominio y, quizá el fortalecimiento, en las últimas décadas del modelo de desarrollo que ha dado lugar a lo que Ignacio Ellacuría llama la ‘civilización de la riqueza y el capital’, el debate sobre la idoneidad de dicho modelo está abierto. Ahora bien, estar colocados en la encrucijada de tener que definir cuál es (u optar por) el camino del desarrollo que hay que tomar es cuando adquiere relevancia el método de la historización en el que se basa la filosofía de la *realidad histórica* de Ellacuría. Según ella, no es desde la racionalidad implícita en el modelo económico ni desde el marco normativo-legal con el que se pretende definir *a priori* la institucionalidad de una comunidad, pueblo o nación, sino desde aquello que “define más negativamente”⁵¹⁰ la condición humana de los grupos sociales sometidos al modelo dominante o al sistema político en cuestión. Por tanto, para Ellacuría, el proceso transformador del ‘orden viejo’ en ‘orden nuevo’ se tiene que producir desde “la raíz más profunda de esa negatividad”⁵¹¹, ya que se trata, precisa, de “historizar y particularizar, al mismo tiempo que enriquecer, una realidad universalizable”⁵¹².

Finalmente, cabe acotar que si bien podría argumentarse que a su planteamiento no le es ajeno cierta carga de optimismo, hecho que no habría por qué negarlo, también sería justo decir que ese optimismo no se sostiene en fuerzas invisibles –como las que

⁵⁰⁷ Grupo de Alto Nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Sostenibilidad Mundial (2012). *Gente resiliente en un planeta resiliente: un futuro que vale la pena elegir*. Sinopsis. Op. cit., p. 4.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 4.

⁵⁰⁹ Al respecto escribe: “adoptar un enfoque integrado tanto del desarrollo como de nuestra respuesta a las crisis, tomando en cuenta los aspectos financieros, sociales, políticos, institucionales, ambientales y culturales de la sociedad” (cf. Wolfensohn, James. *La otra crisis. Discurso ante la Junta de Gobernadores*. Op. cit., p. 10).

⁵¹⁰ “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. En: *Escritos Filosóficos* (Tomo III). San Salvador. Op. cit., p. 437.

⁵¹¹ Ibid., p. 437.

⁵¹² Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 438.

proponen los ‘profetas’ del libre mercado- sino en la capacidad de búsqueda de la especie humana para encontrar salidas, incluso con retrocesos, en su proceso histórico evolutivo⁵¹³; salidas, por cierto, de perfeccionamiento personal y colectivo. En este aspecto, más que de optimismo, lo correcto sería utilizar, como lo hace Ellacuría de manera reiterada, la expresión *utopía*⁵¹⁴ en su sentido pleno: posibilidad de ser.

⁵¹³ Aquí hay interesantes aproximaciones de la *filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría con las ideas sobre la evolución de Pierre Teilhard de Chardin, principalmente en sus escritos sobre la construcción del futuro. Véase *Las Direcciones del Porvenir (La Construcción del Futuro desde la Perspectiva Fenomenológica de Teilhard de Chardin)*. Lecaros Zavala, Carlos P. Tesis presentada para obtener el título de Licenciado en Filosofía. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas -UCA- / Facultad de Ciencias del Hombre y de la Naturaleza; San Salvador, El Salvador, febrero 1998.

⁵¹⁴ El siguiente capítulo está dedicado a este tema.

CAPÍTULO 4

EL IDEAL DE CIVILIZACIÓN: PROFETISMO, UTOPIA Y ESPERANZA

Los temas expuestos en los dos capítulos anteriores hacen resaltar el núcleo del pensamiento de Ignacio Ellacuría: afirmar que la *realidad histórica* –“último estadio de la realidad”⁵¹⁵– es el ‘objeto último’ de la filosofía. En efecto, la exposición realizada, primero, sobre los impactos adversos, en materia de pobreza y crisis ambiental, producidos por el modelo capitalista de desarrollo; y después, su propuesta sobre la *civilización de la pobreza*, como alternativa de sociedad justa y solidaria, ponía en clave de actualidad esas tres expresiones que usa para calificar a la historia como la ‘forma cualitativa más alta’ de la realidad. Primero, por ser ella ‘más realidad’, en tanto se va manifestando en plenitud toda acción humana; por ser “más suya”, en razón de que todo le pertenece, desde lo más negativo hasta lo más afirmativo; y, finalmente, por ser ‘más abierta’, porque no se cierra en sí misma en un círculo de imposibilidades.

Junto a la presentación de ambos temas, esto es, del panorama de *negatividad* que impone el sistema capitalista, y de la posibilidad de afirmación y superación que puede emerger de dicho modelo –la *civilización de la pobreza*–, no podía estar ausente la reflexión que hace Ellacuría sobre diversas formas de actuar que afloran en el ser humano para enfrentarse a la realidad, y que influyen para que ella acontezca dejando abierta la posibilidad de su transformación. Sobre estas “formas de actuar” está dedicado este capítulo, en cuanto a que si bien aluden a conceptos conocidos –profetismo, utopía, esperanza, liberación–, adoptan en su filosofía un sentido particular para fundamentar su visión de la *realidad histórica*.

4.1 La *civilización de la pobreza*: exigencia histórica y horizonte utópico

Una vez tomado como marco de referencia las pautas propuestas por Ignacio Ellacuría en su filosofía de la realidad histórica para reflexionar sobre las bases objetivas de su condena al sistema capitalista y su eventual transformación en ‘algo’ distinto, queda por indagar bajo qué principios o criterios considera él que la humanidad podría escapar de la línea trazada, aparentemente inexorable, desde el presente por la

⁵¹⁵ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 43.

‘civilización de la riqueza y del capital’ para reorientarse hacia una *civilización de la pobreza*. En otras palabras, cómo unir la exigencia histórica que surge de la necesidad de cambio de una realidad concreta que se manifiesta como negación, con el horizonte utópico de esa misma realidad que busca superarse como afirmación.

En principio, habría que precisar que el tema de la *civilización de la pobreza* –o *civilización del trabajo*– no es una simple ocurrencia de Ellacuría⁵¹⁶ en el sentido de la necesidad de encontrar una palabra o expresión que reflejara la negación (o lo opuesto) a aquella otra referida a la civilización de la riqueza. Ellacuría utiliza indistintamente ambas expresiones –civilización ‘de la pobreza’ o ‘del trabajo’– para referirse a esa nueva (o superada) realidad⁵¹⁷, porque ambas tienen como referente a las mayorías pobres⁵¹⁸. No obstante, cabe destacar que Ellacuría era consciente que la expresión ‘civilización de la pobreza’ podría resultar desagradable, si es que no inaceptable, a ciertos grupos sociales porque al mencionarla sería asociada a la realidad vivida por millones de seres humanos. En efecto, unos la rechazarían por ser indiferentes al problema; otros por ser una expresión políticamente incorrecta; y un tercer grupo, porque no quisieran que les sea recordada, o mostrada, por estar implicados en sus causas.

Ese propósito, casi permanente, de unir la exigencia histórica con el horizonte utópico en sus reflexiones sobre la *civilización de la pobreza* o *civilización del trabajo*, lo pone de manifiesto en dos ocasiones de particular relevancia, hacia el final de su vida; y lo hace en sendos discursos, uno en 1988 y el otro en 1989. En el primero de ellos, “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”⁵¹⁹, leído en un congreso en Berlín que reunía a intelectuales de Centroamérica y El Caribe para dialogar sobre la relación entre cultura y compromiso ético con la historia, Ellacuría pone énfasis en la “necesidad de empezar a construir un futuro distinto, radicalmente distinto para la humanidad”⁵²⁰. Sostiene que más que orientar las críticas a los logros de la así llamada civilización occidental –en el arte, ciencia y tecnología, política, incluso en la religión–, el punto en cuestión, sostiene, es que “este mundo dominante lleva en su propio dinamismo intrínseco una enorme potencia de dominación, opresión y, en

⁵¹⁶ Según Jon Sobrino, Ellacuría venía trabajando esta propuesta desde hacía años, siendo creación propia la manera de formular y denominar a esa nueva forma de civilización.

⁵¹⁷ Véase la sección 3.1.2 La opción por una *civilización de la pobreza*.

⁵¹⁸ Cf. Sobrino, Jon. “Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano”. En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Fe y justicia*. Op. cit., pp. 54 y ss.

⁵¹⁹ Cf. Ellacuría, Ignacio. “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., pp. 347-353.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 348.

definitiva, de muerte⁵²¹. Para reforzar esta idea, y refiriéndose a las condiciones de “pobreza extrema” e “injusticia estructural” en la que viven los pueblos del tercer mundo representados en ese evento por los países centroamericanos y caribeños, se reafirma en la tesis relativa a que “una civilización que no es históricamente universalizable, no es humana”⁵²², añadiendo que si ella es “capaz de convivir cuando no de producir la miseria de la mayor parte de la humanidad, es una civilización nefasta, que de ninguna manera puede ponerse como ideal de la humanidad”⁵²³. Estas expresiones las hará derivar, de manera radical, en la idea de no desear reproducir ese modelo de civilización:

“El tercer mundo debe decir claramente a los otros dos mundos que no quiere ser como ellos y esto por bien de la humanidad”⁵²⁴

De ahí que vuelva a su propuesta ‘superadora’ respecto a la civilización de la riqueza:

“Si el modo de construir el futuro debe hacerse mediante una negación activa del presente, parecería que la solución ha de buscarse por la creación de una civilización de la pobreza”⁵²⁵

Cabe resaltar que, así como lo hace en *Utopía y profetismo*, Ellacuría no deja de precisar que la ‘civilización de la pobreza’ no significa propugnar “una vida materialmente miserable”⁵²⁶, destacando que su propuesta representa, más bien, la “negación superadora y no simplemente una búsqueda de la pobreza por sí misma”⁵²⁷ respecto de la civilización de la riqueza. Añade a ello, como reflexión final, que la ‘civilización de la pobreza’ significa “una llamada a empezar de nuevo con la vista puesta en los desheredados de la historia, en las víctimas de la civilización de la riqueza”⁵²⁸.

⁵²¹ Ibid., p. 348.

⁵²² Ibid., p. 349. Según Jon Sobrino, esta expresión responde al principio kantiano de negarle carácter de universalidad a lo que no es moral (Cf. Sobrino, Jon. “Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano”. En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Fe y justicia*. Op. cit., p. 52).

⁵²³ Ibid., p. 349.

⁵²⁴ Ibid., p. 349.

⁵²⁵ Ibid., pp. 351-352.

⁵²⁶ Ibid., p. 352.

⁵²⁷ Ibid., p. 352. Con lo de “negación superadora” o “negación positiva del presente” (Ibid., p. 350), Ellacuría está aludiendo a las líneas fundamentales de su filosofía de la realidad histórica. Ahí mismo destaca que “no es tanto hora de reclamos como hora de construir unitariamente un mundo mejor para todos los hombres y todos los pueblos” (ibid., p. 350).

⁵²⁸ Ibid., p. 353.

En el otro discurso, “El desafío de las mayorías pobres”⁵²⁹, pronunciado en el Ayuntamiento de Barcelona el 6 de noviembre de 1989⁵³⁰ con ocasión de recibir en nombre de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA) el Premio Internacional Alfonso Comín, Ignacio Ellacuría se reafirmaría en la necesidad ineludible de construir la *civilización del trabajo*. Para Ellacuría, sólo el trabajo hará posible revertir la tendencia perversa de ese “orden histórico (...) sustentado en el capital”⁵³¹, siempre y cuando ese acto humano –el trabajo– esté regido “por el dinamismo real del perfeccionamiento de la persona humana y la potenciación humanizante de su medio vital del cual forma parte y al cual debe respetar”⁵³². Bajo esta otra manera de referirse a la *civilización de la pobreza*, expone su preocupación sobre los avances que ha tenido el modelo de civilización regido por el capital, poniendo el acento en lo que él representa con respecto al futuro, específicamente como un proceso de deshumanización que se ha ido y se sigue configurando a partir de la ampliación de las brechas que separan, en diferentes niveles, a ricos de pobres; de las formas renovadas de explotación y opresión; y de la destrucción ecológica progresiva⁵³³.

En este su último discurso, las palabras de Ellacuría reflejan, en toda su magnitud, el reconocimiento de una exigencia histórica que, contradictoriamente, brota de la evidencia de una civilización que “está gravemente enferma”⁵³⁴, por lo que ve necesario “intentar cambiarla desde dentro de sí misma”⁵³⁵. Esa exigencia la hace suya al punto de proclamar, si vale el término, intentar “con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”⁵³⁶.

En resumen, las expresiones que utiliza Ellacuría en los dos discursos descritos marcan, a su vez, dos momentos importantes de su propuesta sobre la *civilización de la pobreza*. El primero de ellos muestra una clara definición de lo que entendía como exigencia histórica, en tanto que tiene que ver con su afirmación respecto a que el

⁵²⁹ Ellacuría, Ignacio. “El desafío de las mayorías pobres”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., pp. 355-364.

⁵³⁰ Este texto sería lo último que escribiera, al menos “formalmente”, Ellacuría. Diez días después, él, sus compañeros jesuitas y la empleada y su hija fueron asesinados en la residencia ubicada en el campus de la UCA (Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”), en la República de El Salvador.

⁵³¹ Cf. Ellacuría, Ignacio. “El desafío de las mayorías pobres”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 357. Ellacuría precisa que si bien no se trata de “«comenzar de nuevo»”, confundiendo esta expresión con la de “«comenzar de cero»”, tampoco debe confundirse “con el «seguir en lo mismo o proseguir en lo mismo»” (Ibid., p. 358).

⁵³² Ellacuría, Ignacio. “El desafío de las mayorías pobres”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 359.

⁵³³ Ibid., p. 358.

⁵³⁴ Ibid., p. 360.

⁵³⁵ Ibid., p. 360.

⁵³⁶ Ibid., p. 359.

futuro de la humanidad debe ser radicalmente distinto al del modelo de civilización predominante –el de esa época, aunque extendido hasta el presente- al calificarlo de nefasto y por ende imposible de ponerlo como “ideal de la humanidad”⁵³⁷. El otro momento corresponde al del horizonte utópico, en la medida que para alcanzar ese futuro debe perfilarse a partir del llamado, casi obligación, de tener que “revertir, subvertir y lanzar en otra dirección” esa forma perversa de realidad.

Ellacuría aspira a que ese horizonte utópico sea realizable, dejando entrever que es necesario ir creando las condiciones para que se dé esa transformación hacia la *civilización de la pobreza*. Al respecto, es relevante destacar dos puntos de vista del discurso de 1989 que apuntan en esa dirección: el papel de los intelectuales y el rol de la universidad. En relación a los intelectuales, considera que todos ellos, desde sus particulares espacios de pensamiento y como “teóricos críticos de la realidad”⁵³⁸, tienen ante sí “un reto y una tarea impostergables”⁵³⁹. Les hace un llamado para que dediquen esfuerzos para la creación de “modelos económicos, políticos y culturales”⁵⁴⁰ orientados a hacer surgir la civilización del trabajo para dejar atrás a la del capital.

Con respecto al rol de la universidad, y por la experiencia misma de la UCA⁵⁴¹, rechaza toda postura de imparcialidad que signifique evadir la obligación que tiene ella frente a la realidad que le es inmediata. En este sentido, es categórico al afirmar que la libertad y objetividad como atributos inherentes a la razón de ser de la universidad pueden también “exigir ser parciales”⁵⁴²; más todavía si se trata de estar “a favor de las mayorías populares porque son injustamente oprimidas y porque en ellas, negativa y positivamente, está la verdad de la realidad”⁵⁴³. La perspectiva de la universidad, agrega, es la de estar en la teoría y en la práctica con los pobres: “desde los pobres y oprimidos –y no sólo para los pobres y oprimidos”⁵⁴⁴.

La puesta en perspectiva de la *civilización de la pobreza*, o *del trabajo*, representa, en resumen, el mensaje que trata de transmitir Ellacuría en ambos discursos,

⁵³⁷ Cf. Ellacuría, Ignacio. “La construcción de un futuro distinto para la humanidad”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 349.

⁵³⁸ Cf. Ellacuría, Ignacio. “El desafío de las mayorías pobres”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 360.

⁵³⁹ Ibid., p. 360.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 360.

⁵⁴¹ No hay que perder de vista que el Premio Internacional Alfonso Comín se le entregaba a la UCA, precisamente por el rol que ella desempeñaba en el contexto de la realidad salvadoreña de esa época, marcada por el conflicto interno que derivaría en los Acuerdos de Paz de 1992.

⁵⁴² Cf. Ellacuría, Ignacio. “El desafío de las mayorías pobres”. En: *Escritos teológicos. Tomo I*. Op. cit., p. 362.

⁵⁴³ Ibid., p. 362.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 356.

pronunciados cada uno en acontecimientos y momentos singulares. Pero más allá de tratarse de un tema recurrente en el conjunto de las reflexiones de Ellacuría sobre la realidad histórica, esa perspectiva va a lograr su mayor elaboración (madurez, si se quiere) en *Utopía y profetismo*, reconocido como el último de sus ensayos. Ciertamente, *Utopía y profetismo* es un texto con alcances y contenidos teológicos; sin embargo, en donde hay que focalizar la atención es en la construcción filosófica que le da forma y consistencia, más atada a la realidad, a expresiones como profetismo, utopía, esperanza; es decir, a una filosofía encarnada en la misma naturaleza humana, en la que el futuro forma parte de ella:

“La verdad de la realidad no es lo ya hecho; eso es sólo una parte de la realidad. Si no nos volvemos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacer, se nos escapa la verdad de la realidad”⁵⁴⁵

Estas palabras de Ellacuría no encierran otra preocupación que la de indagar sobre cómo podría, o debería, manifestarse el futuro ante la mirada humana, no teniendo más referencia que lo que se ha construido y se viene construyendo en el seno de la realidad histórica. Y, lo que es más, la preocupación de cómo posicionarse y actuar ante lo inexorable; porque al final de cuentas, como él anota, “la realidad histórica es, además, la realidad abierta e innovadora por antonomasia”⁵⁴⁶.

4.2 Profetismo y realidad histórica: negación y denuncia

Para Ellacuría, el *profetismo* está inmerso en la realidad histórica, razón por la cual en *Utopía y profetismo* se refiere a él como “la contrastación crítica del anuncio de la plenitud del reino de Dios con una situación histórica determinada”⁵⁴⁷; definición que, ciertamente, adquiere una interpretación teológica, específicamente desde la perspectiva cristiana. Sin embargo, sin intención, o riesgo, de caer en el simple reemplazo de palabras o expresiones, cada una con sus propios alcances y contenidos, esa definición podría ser reformulada desde la perspectiva de la *filosofía de la realidad histórica* en los términos siguientes: ‘contrastación crítica del anuncio de una realidad posible con una situación histórica determinada’.

⁵⁴⁵ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 599.

⁵⁴⁶ Cf. Ibid., p. 600.

⁵⁴⁷ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 396.

Como no se pretende forzar una reflexión filosófica a partir de un texto con contenido teológico⁵⁴⁸, cabe una precisión importante para explicar esa otra manera de expresar la cita en cuestión: no perder de vista que la *filosofía de la realidad histórica* es transversal a toda la obra de Ellacuría. Es decir, que por tratarse de una filosofía *situada*, lo que acontece en lo que él llama *realidad intramundana* es constitutivo de un proceso de actualización y creación de posibilidades que abarca la totalidad de la praxis humana, *biográfica y social*, en la que la experiencia religiosa también está concernida. De ahí la necesidad, o quizá obligación intelectual, de no aislar sus reflexiones en el campo teológico del filosófico; incluso en el entendido que el primero se sostiene, o fundamenta, en el segundo.

En cuanto a las dos formas como se ha presentado lo que entiende Ellacuría por *profetismo*, se observa que en ambas descripciones lo que se comparan (contrastan) son dos realidades: una de ellas, la concreta, la vivida bajo determinadas circunstancias, perceptiblemente no deseadas; y la otra, la idealizada, la deseable como “modificadora” o “superadora” de la otra. Vistas así, ninguna de ellas pierde sentido en cuanto buscan revertir determinadas condiciones, más allá de cuál sea el referente que utilice como arquetipo u objetivo por alcanzar.

Si Ellacuría utiliza la expresión *profetismo* inspirado primariamente en los profetas del Antiguo Testamento, lo hace porque su propósito es destacar el rol que ellos desempeñaron frente a la realidad de su época: la denuncia de un orden establecido marcado por la injusticia y la opresión hacia un pueblo concreto⁵⁴⁹. Sin embargo, en esa mención que hace de los profetas, Ellacuría no estaría limitando su presencia al Antiguo Testamento sino que la amplía o extiende a todo tiempo y lugar; esto es, ahí donde se haya denunciado o se denuncie una situación de injusticia. Basta recordar lo que significaron, según la época y el espacio geográfico en el que vivieron, el accionar de Bartolomé de las Casas, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Francisco “Chico”

⁵⁴⁸ Este ejercicio intelectual no es novedoso. En “Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (*divertimento* metodológico)”, Horacio Cerutti Guldberg menciona dos obras de Ignacio Ellacuría [*Filosofía de la realidad histórica* (San Salvador, UCA, 1990, 606 págs.) y “Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana” (en: *Escritos teológicos*. San Salvador, UCA, 2000, t. I, pp. 271-301)] a partir de las cuales ha intentado llevar textos teológicos a una reflexión filosófica. Respecto a ello expresa: “no puedo, por lo tanto, retomar todo su texto y cambiar sólo la palabra teología por filosofía, aunque en muchos casos sea así. Más bien, debo reconducir el argumento hacia mi reflexión, con plena conciencia de que quizá el resultado filosófico de esta operación no sería aceptable para el mismo Ellacuría, al menos en los términos en que él entendía la filosofía” (cf. Cerutti Guldberg, Horacio. “Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (*divertimento* metodológico)”. Tomado de: <http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1201485549.pdf>.

⁵⁴⁹ Léase “pueblo elegido”, para el teólogo cristiano o judío.

Méndes u Oscar Arnulfo Romero, entre otros tantos personajes, conocidos y desconocidos (silenciosos).

Ahora bien, independientemente del significado teológico que pudiera tener para Ellacuría esa etapa de la historia de la humanidad, el hecho de trasladar hasta el presente la imagen actuante de los antiguos profetas, propicia que salte a la vista un patrón de comportamiento semejante, que él mismo define, en el marco de su entender la dialéctica, como *negatividad* o negación⁵⁵⁰. Es decir, desde el momento que es asumido como *denuncia*, el *profetismo* viene a representar la negación a un orden establecido que es, a su vez, negación o contrario a la condición humana, en una realidad concreta. Diríase que el *profetismo* es negación de otra negación; *denuncia* porque se opone a una negación, que debe ser revertida.

Así es como, en el intento de llegar a la raíz del problema de la pobreza producida por el modelo de desarrollo capitalista⁵⁵¹, Ellacuría utiliza expresiones como ‘realidad negada’ y ‘realidad negadora’ para referirse a situaciones de despojo y negación (violación) de derechos, derivadas o inducidas, ejercidas sobre los ‘pueblos oprimidos y mayorías populares’. Este mismo principio de negatividad subyace en el proceso actual de la destrucción de la naturaleza producida por el capitalismo y, por ser idéntica, lo denuncia. De esta manera, se puede coincidir con él en que la expresión *profetismo* se asocia a la *denuncia*; es decir, tener que pasar de la negatividad manifiesta en una ‘realidad intramundana’ concreta, a la obligación, ética si se quiere, de objetarla. Siguiendo esta lógica, se explica por qué para Ellacuría la realidad ‘negada’ (pobreza y destrucción ambiental) y ‘negadora’ (despojo, derivado o inducido), obliga a denunciar (negar) la pretensión de universalidad del modelo de desarrollo capitalista y su persistencia de hacerse dominante.

Ellacuría advierte, sin embargo, que el *profetismo* no debe limitarse o quedarse en la simple denuncia. Considera que esos tres momentos del método de la historización - hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad-⁵⁵² están presentes en la actitud profética, en el sentido que el conocer (identificación de la realidad negada y negadora) y el tener que optar por la actitud profética (decidir por la denuncia) deben conducir inexorablemente a la acción, como única vía para transformar aquella

⁵⁵⁰ Véase la sección 1.1.1 (“El carácter unitario, dinámico, dialéctico y procesual de la realidad”). Ahí se explica que lo que tiene la dialéctica de específico y formal es la predominancia de la negación (cf. Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 36), de tal manera que de ella surja lo positivo (p. 38).

⁵⁵¹ Véase la sección 2.2.1, “La pobreza como una realidad inducida”.

⁵⁵² Véase el sub capítulo 1.2 (“La filosofía de la realidad histórica como método”).

realidad marcada por la negatividad. En este aspecto, el *profetismo* no podría, o no debería, ser un principio pasivo en el ser humano (por lo menos en algunos seres humanos) sino, más bien, un principio activo. Es más, para Ellacuría, la figura de los profetas a lo largo de la historia le permite reconocer que el *profetismo* lleva en sí mismo la posibilidad de tender puentes al futuro y con ello a la utopía. Respecto a esta explicación, escribe sobre el *profetismo*:

“Si es más protesta que mera expresión, si es más lucha que mero desahogo, si no se queda en mero suspiro, si la protesta y contraste se convierten en utopía histórica, que niega el presente y lanza hacia el futuro, si, en definitiva, se entra en la acción profética, se hace historia en la línea de la negación y de la superación, y no en la línea de la evasión”⁵⁵³.

La cita anterior ubica al *profetismo* en la dirección de la utopía; para ser más preciso, en la *utopía histórica*, como anota Ellacuría. En definitiva, no se trata de la negación por la negación, ya que “la negación es la forma necesaria para hacerse presente lo positivo, allí donde se da lo negativo”⁵⁵⁴. Se trata de un “profetismo de denuncia” desde donde se “traza los caminos que llevan hacia la utopía”⁵⁵⁵. Esos caminos no pueden ser otros que aquellos que abren posibilidades de superación de la realidad que se está negando.

4.3 Utopía y realidad histórica: afirmación y anuncio

La negación del *profetismo* deviene en superación, significando este paso, anota Ellacuría, el “«sí» de la utopía”⁵⁵⁶. Hay en esta cita una derivación lógica que extrae el autor para tratar de explicar que la negación que caracteriza al *profetismo* no es vacía, o inútil; sino que, en su propia dinámica, van surgiendo elementos resilientes⁵⁵⁷ que transforman lo negativo en positivo. Estos elementos vienen a ser las posibilidades, o salidas, que no dejan de estar presentes en la realidad por causa de una dinámica de actualización del acontecer humano por ‘opción’ y por ‘apropiación’, como precisa Ellacuría. Por esta razón, afirma lo siguiente:

⁵⁵³ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 397.

⁵⁵⁴ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 38.

⁵⁵⁵ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 409.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 409.

⁵⁵⁷ En términos generales, con esta expresión se busca explicar la capacidad que tienen las personas, como una especie de “fuerza interior”, para superar situaciones adversas. Si bien, la expresión tiene su origen en la psicología, su uso es cada vez más extendido en otras ciencias sociales, incluso en las ciencias ambientales. Al respecto, un texto ya citado, producido por la Secretaría General de las Naciones Unidas, ilustra la dimensión que ha adquirido esta expresión respecto a las personas y al ambiente. (Cf. Grupo de Alto Nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Sostenibilidad Mundial, 2012. *Gente resiliente en un planeta resiliente: un futuro que vale la pena elegir*. Sinopsis. Op. cit.).

“Utopía y profetismo, si se presentan por separado, tienden a perder su efectividad histórica y propenden a convertirse en escapismo idealista”⁵⁵⁸

De la negación ha de emerger la afirmación. Toda negación es en sí misma posibilidades de superación. En la historia de los profetas, de los profetas de toda época y lugar, el rasgo característico en ellos es que tras su *denuncia* está el *anuncio*. Pero, la denuncia parte de tomar conocimiento de la realidad intramundana, correspondiendo al primer momento de la historización. No es posible denunciar, es decir, oponerse a una realidad concreta con características de negatividad, si es que no se la conoce, se le entiende en su real dimensión. En este sentido, para Ellacuría, el *profetismo* se constituye en método⁵⁵⁹. La utopía, entonces, es *anuncio*; anuncio de una afirmación, como opuesto a esa realidad negada y negadora.

Pero, ¿cómo entiende, o asume, la *utopía*, Ignacio Ellacuría? En principio, según Ellacuría, cuando se afirma que en sí misma, o si se quiere, a partir de la etimología, la utopía “es algo fuera de todo lugar y tiempo histórico”⁵⁶⁰ sólo se estaría prestando atención a un aspecto del término, descuidando cómo ella se ha presentado, continúa, “en quienes de una u otra forma han sido utopistas”⁵⁶¹. Considera, más bien, que “no hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo”⁵⁶² y lo hace porque, en su entender el *profetismo*, se está partiendo de la realidad intramundana y, en cierto sentido, las posibilidades de superación de la situación de negación están contenidas como elementos de reversión de la negatividad de esa misma realidad. Estas consideraciones lo conducen a expresar lo siguiente:

“Profecía y utopía son en sí mismas dialécticas. La profecía es pasado, presente y futuro, aunque es sobre todo presente de cara al futuro, es futuro de cara al presente. La utopía es historia y metahistoria, aunque es sobre todo metahistoria, nacida, sin embargo, de la historia y remitente inexorablemente a ella, sea a modo de huida o a modo de realización. De ahí la necesidad de poner bien los pies en una tierra determinada para no perder fuerza”⁵⁶³.

Esta cita en la que se relaciona profecía y utopía contiene la esencia de su *filosofía de la realidad histórica*. Encierra, en primer lugar, el aspecto “procesual y ascendente” de la historia, ahí, donde ella se hace ‘más suya’, es decir, resultado de realizaciones, incluso superando negatividades. Y, también, encierra el sentido de apertura a lo nuevo y distinto, a las posibilidades que se van presentando como creación

⁵⁵⁸ Ibid., p. 393.

⁵⁵⁹ Cf. Ibid., p. 394.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 394.

⁵⁶¹ Ibid., p. 394.

⁵⁶² Ibid., p. 394.

⁵⁶³ Ibid., p.394.

superadora de esas negatividades. En el dinamismo que hace que el *profetismo* devenga en *utopía* se encuentran, de acuerdo a la cita, la historia y metahistoria; porque el ir más allá de lo histórico (metahistoria) presupone como se señala ahí mismo ‘poner bien los pies en una tierra determinada’.

En esto de que hay que ‘poner bien los pies en una tierra’, Ellacuría está refiriéndose al hecho de que hay que “situarse en el lugar histórico adecuado”⁵⁶⁴, cobrando relevancia lo destacado anteriormente respecto a que el *profetismo* se constituía, para él, en método. Es también método porque la negación a la condición humana se da en tiempos y lugares concretos, en realidades intramundanas, no en la imaginación. Lo expuesto en el capítulo 2 respecto a que la pobreza es despojo inducido y expandido, y que el agotamiento de los recursos de la naturaleza y la destrucción del ambiente responden a patrones de producción y consumo propios de una ideología (visión del mundo) que se impone, son señales que se dan en la realidad. Por esta razón, en la visión de Ellacuría, la denuncia que se hace a una ideología como la capitalista que pretende hacerse dominante, anteponiendo la acumulación privada de la riqueza al bien común, a la muerte antes que a la vida, son situaciones que se han venido produciendo históricamente, desde hace siglos; con el añadido que lo que en un tiempo fueron hechos focalizados “en precisas coordenadas geosocio-temporales”⁵⁶⁵ del planeta, hoy se han globalizado, para usar esta expresión de moda.

El hecho de ‘situarse en precisas coordenadas geosocio-temporales’ es lo que hace real el ejercicio del *profetismo* y, a partir de él, hacer que vaya apareciendo en el horizonte la *utopía*, porque lo mal acontecido, la negación, se ha de enfrentar, en lo inmediato o mediato, anota Ellacuría, al “impulso insoslayable del principio de realidad”⁵⁶⁶ que coloca en la alternativa de resignarse a la negatividad o a superarla. Así, bajo el método de la historización, el paso del *profetismo* a la *utopía* equivale, en primer lugar, a ‘hacerse cargo de la realidad’, es decir, conocer; para luego, ‘cargar con la realidad’, que coloca ante la opción de quedarse en lo mismo, o denunciar y buscar lo nuevo. Basado en esta dialéctica de negación - afirmación, afirma Ellacuría:

“Por este modo (...) superando los límites y los males del presente, que son límites históricos, se va dibujando, a modo de superación, el futuro deseado (...)”⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ Ibid., p.393. Precisa, sin embargo, que “no hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo” (ibid., p. 394).

⁵⁶⁵ Ibid., p. 393.

⁵⁶⁶ Ibid., p. 393.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 397.

Para Ellacuría, mientras el *profetismo* es denuncia, la *utopía* es anuncio. De ahí que la historia como ‘creación de posibilidades’ es dialéctica, porque negar (oponerse) a cualquier forma de negación, lleva consigo señales, o voluntad, de superación. Al respecto, sostiene que “el futuro anunciado y esperado, como superación del presente, ayuda a ir superando esos límites y esos males”⁵⁶⁸

Leonardo Boff también identifica esa vinculación entre *utopía* y realidad. Al respecto, afirma que “la utopía no es algo que se oponga a la realidad”⁵⁶⁹, más bien, agrega, ella “pertenece a la realidad en la medida en que expresa las potencialidades de esa misma realidad aún no concretadas pero que pueden llegar a concretarse en el proceso histórico”⁵⁷⁰.

Para Ernst Bloch, la utopía ha presentado a lo largo de la historia horizontes distintos, de acuerdo a la época, de la misma manera lo que se esperaba alcanzar como realización:

“El mañana vive en el hoy, y nunca se deja de preguntar por él. Los rostros que se han vuelto en la dirección utópica han sido, desde luego, muy distintos en cada época, como muy distinto ha sido también lo que en detalle y de caso en caso pensaban ver allí”⁵⁷¹

Ellacuría sostiene, también, que la *utopía* tiene, al mismo tiempo, “carácter de ideal irrealizable”⁵⁷² y “carácter de algo realizable asintóticamente”⁵⁷³. Lo primero se explica a partir de que la negación a la condición humana (pobreza y destrucción del entorno ambiental) impone límites que pueden llegar a ser, en una primera aproximación, insuperables, más aun, cuando el modelo que lo inspira pretende hacerse dominante. Lo otro se explica en el principio zubiriano del dinamismo de la realidad, en cuanto a que “lo dado necesita actualizarse”⁵⁷⁴, pero en el sentido de “dar realidad actual a lo que formalmente es una posibilidad histórica”⁵⁷⁵. Aquí es cuando se hace presente el tercer momento de la historización, el ‘encargarse de la realidad’, es decir el momento de la praxis transformadora conducente a la “creación de capacidades y apropiación

⁵⁶⁸ Ibid., p. 397.

⁵⁶⁹ Boff, Leonardo. *Nueva era: La civilización planetaria. Desafíos a la sociedad y al cristianismo*. Burgos, Editorial Verbo Divino, 1995, p. 63.

⁵⁷⁰ Boff, Leonardo. *Nueva era: La civilización planetaria. Desafíos a la sociedad y al cristianismo*. Op. cit., p. 63. Boff completa la frase expresando “(...) y en el absoluto de Dios”.

⁵⁷¹ Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza [3]*. Madrid, Trotta, 2007, p. 509.

⁵⁷² Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 398.

⁵⁷³ Ibid., p. 398.

⁵⁷⁴ Ibid., p. 398.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 398.

de posibilidades”⁵⁷⁶. Ellacuría completa estas ideas sosteniendo que ese doble carácter que muestra la *utopía*, de lo irrealizable y lo realizable, tienden a aproximarse, lo que implica que en el proceso se produzcan “mediaciones teóricas y prácticas, que se toman más de la dimensión categorial de la historia”⁵⁷⁷. Estas mediaciones, o arreglos, se producen como reacción del ser humano a aceptar resignarse a vivir bajo condiciones que, por lucidez de conciencia o por impulso vital inconsciente –lo antes referido como resiliencia-, identifica y reconoce como no deseable para sí mismo y para quienes lo rodean. Independientemente de la valoración metafísica que se quiera o pueda dar a las aspiraciones del ser humano a un horizonte utópico, mientras se le muestre superador de la negación a la que se vea o haya sido sometido, optará por ello. En esta actitud hay mucho de lo que Ernst Bloch afirma respecto a que “el hombre quiere, al fin, ser él mismo en el aquí y ahora, quiere serlo en la plenitud de su vida sin aplazamiento ni lejanía”⁵⁷⁸.

Ellacuría no descuida, de modo alguno, en sus análisis que en la búsqueda de (creación de) posibilidades puedan surgir “*pseudo-utopías*”⁵⁷⁹. Esto lo destaca en sus juicios hacia el capitalismo y al socialismo como proyectos alternativos de sociedad, en la América Latina de los años ’80⁵⁸⁰. En el contexto de su pensamiento, estas ideas sobre las *pseudo-utopías* se conservan vigentes a pesar de los años transcurridos. Lo que escribe en *Utopía y profetismo* respecto a que el mundo desarrollado no representaba la “utopía deseada, incluso como modo de superar la pobreza, cuanto menos la injusticia, sino el aviso de lo que no se debe ser y no se debe hacer”, ha tomado un giro más delicado e, incluso, crucial. Basta reiterar en cómo el discurso actual del neoliberalismo sobre la globalización de los mercados como modelo ideal de sociedad planetaria, se ha actualizado, no como superación sino como negación: mayor pobreza, agotamiento de los recursos de la naturaleza y destrucción ambiental.

El panorama actual que se observa a escala mundial sobre cuestionamientos al modelo capitalista de desarrollo que, paradójicamente, se ha extendido y se mantiene aún dominante, hace definitivamente actual *Utopía y profetismo*. Y esa actualidad reside no solamente en lo que vendría a ser el diagnóstico del problema, sino en el hecho de constituirse en un asunto ante el cual no es posible evadir la

⁵⁷⁶ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 594.

⁵⁷⁷ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 398.

⁵⁷⁸ Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza [1]*. Madrid, Trotta, 2004. Prólogo, p. 40.

⁵⁷⁹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 401.

⁵⁸⁰ Sobre esto punto escribe: “los modos de realización de la pseudo-utopía capitalista y, en mucho menor grado, de la pseudo-utopía socialista predominan en la configuración de la sociedad y de los pueblos latinoamericanos” (cf. Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 401).

responsabilidad, personal y colectiva; y, menos todavía, dejar de actuar. Es así que ‘hacerse cargo’, ‘cargar con’ y ‘encargarse de’ la realidad, toman cuerpo en este ensayo de Ellacuría, primero, para proyectarse como denuncia a la ‘civilización del capital y la riqueza’, y, luego, devenir en anuncio con su propuesta de la ‘civilización de la pobreza’. Profetismo – utopía, denuncia – anuncio, expresiones estrechamente unidas en el mismo proceso:

“El profetismo, recta y complejamente entendido, está en el origen de la utopía universal y general; ese mismo profetismo es el que se necesita para la concreción de la utopía”⁵⁸¹.

Estas palabras de Ellacuría se armonizan, actualizándose coincidentemente, con éstas que escribe Ernst Bloch:

“El mundo está, más bien, en una disposición hacia algo, en una tendencia hacia algo, y este algo que se persigue se llama la plenitud del que lo persigue: un mundo que nos sea más adecuado, sin sufrimientos indignos, sin temor, sin alienación de sí, sin la nada”⁵⁸².

Lo que afirma Bloch respecto a ese mundo ‘más adecuado’ ayuda a aclarar la afirmación de Ellacuría de no reducir la *utopía* a ese único aspecto del no lugar y tiempo histórico, sino de situarla dentro de la realidad histórica. Precisa que si bien “no hay posibilidad de salirse de la historicidad de lugar y tiempo”⁵⁸³, ello no implica “quedarse encerrado en los límites de este lugar y tiempo”⁵⁸⁴. Y esto conduce nuevamente a sus reflexiones con respecto a que desde el momento en que el ser humano “toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad”⁵⁸⁵, es la misma historia la que hace del *anuncio* del que es portador la *utopía* una “realidad deveniente”⁵⁸⁶. Aun cuando esta ‘realidad deveniente’ y anunciante puede estar lindando con el campo de las posibilidades, aún así se sostiene en elementos que forman parte de la realidad intramundana; específicamente de aquello que objetivamente es denunciado por el *profetismo* por no representar para gran parte de la humanidad aquello deseado; o lo ‘más adecuado’ para ella, como apunta Bloch.

Queda claro, entonces, que la *utopía* en el pensamiento de Ellacuría, o dicho de otra manera, el horizonte utópico que pretende trazar con el *anuncio* de su propuesta de una *civilización de la pobreza*, parte de dos principios: (i) que la historia es ‘creación de

⁵⁸¹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p.396.

⁵⁸² Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza* [1]. Op. cit., p. 42.

⁵⁸³ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 394.

⁵⁸⁴ Ibid., p. 394.

⁵⁸⁵ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 596.

⁵⁸⁶ Ibid., p. 596.

capacidades y apropiación de posibilidades'; y (ii) que ese momento de creación y apropiación de posibilidades se sostiene en la historización de la realidad (hacerse cargo, cargar y encargarse de ella). Ambos principios explican por qué se requiere del *profetismo* para concretar la *utopía*, el uno como método y el otro como horizonte⁵⁸⁷; juntos para que no pierdan "efectividad histórica"⁵⁸⁸ y corran el peligro de "convertirse en escapismo idealista"⁵⁸⁹. Sin embargo, no faltan interrogantes como ¿qué sentido y carácter tiene la *esperanza* en la realidad intramundana y en el horizonte utópico?, ¿por qué de esa estrecha relación *utopía* - *esperanza*?, ¿cómo se integra a ellas la liberación?

4.4 Liberación y realidad histórica

4.4.1 La díada utopía - esperanza

El sentido y carácter que tiene la *esperanza* en el pensamiento de Ignacio Ellacuría se origina, por cierto, en su fe cristiana; y, si bien ella es un tema fundamental en su producción teológica, no hay que perder de vista que siendo él filósofo por excelencia, no escapa de su preocupación intelectual el esfuerzo de aproximar una a la otra, aun reconociendo que se trata de ámbitos distintos. Este esfuerzo de aproximación lo llevan a plantearse la pregunta sobre el sentido y carácter de la *esperanza* en el contexto de la realidad histórica y, por prolongación, en el horizonte utópico. Quizá, intuyendo que fuera su último ensayo, en *Utopía y profetismo* resume ese afán de síntesis entre filosofía y teología colocando como factor articulador la *esperanza*, aunque dándole un atributo liberador.

Para explicar, antes que definir, el sentido y carácter de la *esperanza*⁵⁹⁰ en *Utopía y profetismo*, Ellacuría toma como punto de partida la realidad intramundana en su negatividad y la proyecta en un horizonte utópico de afirmación; es decir, desde el profetismo como denuncia hacia la utopía como anuncio. En ese proceso histórico busca hacer visible en razón de qué, si es que es así, emerge la *esperanza*. La respuesta a esta búsqueda está, quizá, en lo que él mismo afirma en cuanto a que el futuro se va construyendo desde la realidad del presente por opción y acción, estando conscientes de que "el devenir no flota sobre sí mismo, sino que es «realidad en

⁵⁸⁷ Cf. Ellacuría, Ignacio. "Utopía y profetismo". Op. cit., p. 394.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 393.

⁵⁸⁹ Cf. Ibid., p. 393.

⁵⁹⁰ Desde el punto de vista teológico, la asume como un *don* de Dios sobre la certeza de vida eterna para el ser humano, y de la confianza puesta en Él al comprometer el propio esfuerzo.

devenir», es realidad deviniente, aunque ignoremos cuál sea esa realidad que va deviniendo”⁵⁹¹.

La explicación plausible de cómo se va perfilando la *esperanza* en la realidad histórica, toma como escenario inicial la civilización de la riqueza y del capital como sistema dominante; es decir, ahí donde se manifiesta la negación a la condición humana, tanto en su aspecto de realidad negada –justicia y libertad-, como de realidad negadora –injusticia opresión-. El otro escenario, propuesto como objetivo deseado es el de la civilización de la pobreza, aquél en el que se ha superado la situación de iniquidad. En este marco, entonces, mientras que la *utopía* representa ese lugar de afirmación de posibles realizaciones humanas, de superación de la negación, la *esperanza* se constituye en la fuerza impulsora de ese proceso histórico; vale decir, la que le imprime dinamismo a las luchas de los pueblos “para salir de la tierra de opresión y caminar hasta la tierra de promisión”⁵⁹². Así, la *esperanza* se manifiesta como la fuerza transformadora capaz de crear capacidades y apropiarse de posibilidades para reemplazar el orden viejo por el orden nuevo.

Lo que se observa es cómo Ellacuría sitúa la *esperanza* en el seno mismo de la *realidad histórica* reconociendo en ella su función dinamizadora o activadora sobre la base del carácter procesual y ascendente que tiene la realidad⁵⁹³. Este carácter de la realidad hace posible la superación de la civilización de la riqueza y del capital y su transformación en la civilización de la pobreza. Con ello, Ellacuría quiere destacar, de un lado, cómo ese orden viejo, el de la civilización de la riqueza y el capital, cuya expresión perversa es el actual neoliberalismo, deshumaniza, al punto de colocar a los pueblos oprimidos y mayorías pobres frente a un abismo de desesperanza y vacíos de sentido de la vida; en otras palabras, que no habría futuro alguno para ellos. De otro lado, resalta cómo desde la negación, las personas se resisten y luchan buscando un futuro distinto para ellos y sus descendientes. Desde el punto de vista real, se trata de la lucha entre la vida y la muerte; es más, vencer toda forma de muerte, no sólo la física. Y para Ellacuría, basta que se dé esta lucha para que haya signos de *esperanza*, que se traducen en la casi seguridad de que el futuro puede ser distinto para ellos, que el horizonte utópico puede devenir en utopía realizable. Al respecto, no obstante que Ellacuría se ubica en la América Latina de los años ochenta, marcada por la lucha a favor de un orden distinto al que se vivía, sus palabras suenan todavía

⁵⁹¹ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 579.

⁵⁹² Cf. Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 393.

⁵⁹³ Cuarta tesis en la que, según Ellacuría, se refleja uno de los rasgos particulares de la realidad, tal cual ella se va manifestando, a la vez que siendo observada y aprehendida (véase capítulo 1).

como un eco, necesario, hoy, para recuperar un optimismo que parece si es que no perdido, al menos aletargado:

“No hay desesperanza sino esperanza y por eso la actitud y las acciones no son acciones desesperadas, sino actitudes y acciones que surgen de la vida y van en busca de mayor vida”⁵⁹⁴.

Para Ellacuría, la transformación tiene que ser radical. El nuevo orden, la nueva tierra de la civilización de la de la pobreza presupone haber gestado, en eso que llama el carácter procesual y ascendente de la realidad, un hombre nuevo⁵⁹⁵; un hombre nuevo fortalecido en la creencia de que una nueva tierra es posible:

“El hombre nuevo, para ser realmente nuevo, ha de ser hombre de esperanza y de alegría en la construcción de un mundo más justo. No le mueve la desesperación sino la esperanza, porque aquélla propende al suicidio y a la muerte y ésta a la vida y al don”⁵⁹⁶.

Guardando las distancias en cuanto a la realidad de cada época y lugar, en esa misma línea de reflexión respecto al hombre nuevo que tiene que surgir, se expresa José Carlos Mariátegui en *El alma matinal* al referirse al pesimismo y al optimismo; el primero, como rechazo y condena a un orden establecido, que equivale a la negación en expresiones de Ellacuría; el otro que alude a cómo ver el futuro, esto es como una posibilidad abierta a lo nuevo y distinto:

“La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; todos han sido también una afirmación”⁵⁹⁷.

Incluso, cuando Mariátegui se refiere al *mito*, que bien podría asumirse como *utopía* no hace sino dejar abierta a la posibilidad de vivir una vida radicalmente distinta y superior a la que la “civilización burguesa”⁵⁹⁸ ha transmitido e impuesto para mal de la humanidad, justificando, de paso, la relevancia de la *esperanza*. Así, refiriéndose al

⁵⁹⁴ Cf. Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 413.

⁵⁹⁵ Véase el capítulo 3, sección 3.3.1 (“La civilización de la persona: el hombre nuevo”).

⁵⁹⁶ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., pp. 422-424.

⁵⁹⁷ Mariátegui, José Carlos. “Pesimismo de la Realidad y Optimismo del Ideal” (Publicado en *Mundial*; Lima, 21 de agosto de 1925); pp. 34-37. En: Mariátegui, José Carlos. *El Alma Matinal*. Amauta, Lima; 9a. edición, marzo 1985, pp. 34-35.

⁵⁹⁸ Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito” (Publicado en *Mundial*; Lima, 16 de enero de 1925), pp. 23-28. En: Mariátegui, José Carlos. *El Alma Matinal*. Amauta, Lima; 9a. edición, marzo 1985, p. 24.

hombre como un “animal metafísico”⁵⁹⁹, y reuniendo en él tres aspectos que lo caracterizarían -mito (utopía), historia y esperanza-, escribe:

“No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama”⁶⁰⁰

Lo que hay que resaltar de las reflexiones de Ellacuría sobre la *esperanza* es esa doble cualidad que le atribuye: su lado objetivo y su lado utópico. El lado objetivo está asociado a cómo ella está encarnada en la realidad, en el sentido de ser constitutiva de la naturaleza humana; siendo ésta, si no la razón, al menos la explicación de por qué los ‘pueblos oprimidos y las mayorías populares’ se ven impelidos a luchar por encontrar salidas, animados por esa fuerza interior, propia, de sobrevivir a toda forma de muerte. Es ésta la *esperanza* que los anima y que emerge de sí mismos, aquélla “surgida a la par de la promesa de la vida y de la negación de la muerte”⁶⁰¹. Con este mismo enfoque, en *Filosofía de la realidad histórica* escribe:

“Una esperanza que no se queda en guardar pasivamente a que pase el tiempo, sino que se enfrenta creativamente con él hasta ir logrando que el hombre se constituya, si no en el creador absoluto del tiempo, sí en su hacedor y no sólo en su pastor”⁶⁰²

El lado utópico (no se dice subjetivo) de la *esperanza*, está representado por el desconocimiento de cuál sería la concreción, vale decir, la historización, de todas las luchas y aspiraciones del ser humano en términos “histórico-sociales”⁶⁰³; es decir, el anhelo de vivir en algún lugar que está por delante, aún desconocido pero deseado. Lo único que se sabe de ese lugar desconocido pero deseado, es que tiene que ser radical y definitivamente distinto a aquél en el que negativamente se ha vivido. Este lado utópico de la *esperanza* aclara esa afirmación de Ellacuría respecto a saber que no habría mayor duda en tener que marchar hacia la *civilización de la pobreza* como un modelo de sociedad cualitativamente mejor al que se vive, aunque no se tengan totalmente perfilados sus rasgos característicos; pero sabiendo con certeza que dichos rasgos no pueden ser los mismos que los del modelo de sociedad (la capitalista) a la que se le niega pretensión de universalidad porque deshumaniza y destruye el planeta. Esta certeza de lo no universalizable pesa más que el perfil difuso de una

⁵⁹⁹ Mariátegui, José Carlos. “El hombre y el mito” (Publicado en *Mundial*; Lima, 16 de enero de 1925), pp. 23-28. En: Mariátegui, José Carlos. *El Alma Matinal*. Op. cit., p. 24.

⁶⁰⁰ Ibid., p. 24.

⁶⁰¹ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 413.

⁶⁰² Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 487.

⁶⁰³ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 395.

nueva civilización; es la que obliga inexorablemente a encontrar caminos de esperanza. La “utopía deseada”⁶⁰⁴, aquélla que se va perfilando, y quizá corrigiendo, desde la misma historia es, como lo expresa Ernst Bloch, “el sueño soñado despierto de una vida perfecta”⁶⁰⁵. O, como él mismo lo expresa hacia el final de *El Principio Esperanza*:

“Hay que decir que el hombre vive todavía por doquier en la prehistoria, que todas y cada una de las cosas se encuentran ante la creación del mundo como un mundo auténtico. *La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final*, y empezará a comenzar sólo cuando la sociedad y la existencia se hagan radicales, es decir, cuando aprehendan y se atengan a su raíz. La raíz de la historia es, sin embargo, el hombre que trabaja, que crea, que modifica y supera las circunstancias dadas”⁶⁰⁶

En estas palabras de Bloch hay sin duda, aunque no de manera expresa, un sentimiento, valga la expresión, de *esperanza*. Se observa también que están presentes las dos cualidades, la objetiva y la utópica, que Ellacuría le atribuye a la *esperanza*, coincidiendo en un aspecto importante: el carácter actuante con la que se manifiesta para animar y mover a la acción; primero en los momentos de negación y denuncia y, luego, en los momentos de afirmación y anuncio. El presente y el futuro uniéndose en continuidad histórica:

“La solución definitiva, sin embargo, no puede estar en un salirse de este mundo y hacer frente a él un signo de protesta profético, sino en introducirse en él para renovarlo y transformarlo hacia la utopía de la tierra nueva”⁶⁰⁷.

En concreto, el sentido que adopta la *esperanza* en el pensamiento de Ellacuría está indisolublemente ligado al futuro, expresado como horizonte utópico. Esta misma mirada sobre esperanza y futuro se refleja en las siguientes palabras de Bloch:

“En sentido primario, el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro, el pasado sólo viene después; y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto. El futuro contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, sólo contiene lo que es esperanza.”⁶⁰⁸

Que la *esperanza* sea constitutiva de la naturaleza humana no elimina el riesgo latente de ser afectada, incluso anulada, en su potencialidad animadora. Precisamente, la razón de la presencia en la historia de la denuncia profética representa, según

⁶⁰⁴ Ibid., p. 401.

⁶⁰⁵ Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza* [3]. Op. cit., p. 498.

⁶⁰⁶ Ibid., p. 510.

⁶⁰⁷ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 428.

⁶⁰⁸ Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza* [1]. Op. cit., p. 27.

Ellacuría, el medio para evitar que sistemas dominantes, como el capitalista, pretendan eliminar cualquier signo de resistencia que signifique revertir el estilo de vida –léase, forma de civilización- que se va imponiendo, basado en el consumismo y modo de producción destructivo del planeta, así como inducir a ver el mundo de manera uniforme, o pensamiento único. En este sentido, para Ellacuría, la opción por hacer efectiva la denuncia profética (*profetismo*) a fin de que ella se transforme en anuncio utópico (utopía) significa dar razón de la *esperanza*. De esta manera, la *esperanza* resulta siendo un principio de *liberación* y, como tal cumple una función liberadora.

4.4.2 Esperanza y liberación

El uso de la expresión *liberación* tiene particular relevancia en el marco de la *filosofía de la realidad histórica*, con respecto al de *libertad*. Para Ignacio Ellacuría el uso indistinto de una u otra no es, como pudiera parecer, un asunto de retórica. Por sí misma, *liberación* presenta una connotación dinámica, poniendo en evidencia uno de los rasgos con los que, según el autor, se manifiesta la realidad⁶⁰⁹. Cabe destacar que esa referencia al dinamismo no responde a un planteamiento teórico sino que es el reflejo de lo que acontece en la ‘realidad intramundana’, cuya referencia para Ellacuría son las luchas de los pueblos de América Latina, principalmente entre las décadas de los años ’60 y ’80. Esta experiencia que toma de la realidad latinoamericana le resulta importante porque le permite comparar hechos acontecidos en épocas y lugares en los que también se desarrollaron luchas populares que derivaron en el reconocimiento de un conjunto de derechos que se agrupan, en la actualidad bajo, la sombrilla, valga el término, de la libertad (o libertades). Y con esa comparación está remitiéndose, básicamente, a la Europa de los siglos XIII en adelante y los logros que permitieron la “consecución de determinados derechos formalizados en pactos, leyes o constituciones”⁶¹⁰, y que, posteriormente derivarían en el liberalismo como el “modelo de libertad y el camino para preservar, más que para conseguir, esa libertad”⁶¹¹.

De otro lado, la distinción hecha entre *liberación* y *libertad* de no ser un asunto de retórica, es válida también con la expresión *liberalización*. En *Utopía y profetismo*, Ellacuría se cuida de hacer esas precisiones porque resultan particularmente importantes en un texto en el que el uso de esas palabras está asociado a las diferentes situaciones o hechos que acontecen para darle contenido al *profetismo*

⁶⁰⁹ Segunda tesis. Véase el capítulo 1 de este trabajo.

⁶¹⁰ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 416.

⁶¹¹ Ibid., p. 416.

(denuncia), la *utopía* (anuncio) y la *esperanza*. Así, por ejemplo, cuando sostiene que el “profetismo de la liberación”⁶¹² da paso a la “utopía de libertad”⁶¹³, lo que está dando a entender es que la denuncia de una situación (de injusticia) concreta, que de suyo tiene carácter dinámico, supone (la posibilidad) de un estado de situación específico, en este caso la libertad. De ahí que concluya que *liberación* es anterior a libertad, como lo expresa en la siguiente cita:

“El ideal utópico de una plena libertad para todos los hombres no es posible más que por un proceso de liberación, de modo que no es primariamente la libertad la engendradora de la liberación, sino que es la liberación la engendradora de libertad, aunque entre ambas se dé un proceso de mutua potenciación y enriquecimiento”⁶¹⁴.

Lo señalado en relación a que el ideal utópico de la *libertad* no sería realizable si es que ella no abarca a todos, y el que llegue a todos y cada uno de los seres humanos debe presuponer un proceso de *liberación*, lo precisa afirmando que “por la liberación se logra un ámbito nuevo donde es posible la libertad tanto de la biografía personal como de la historia social”⁶¹⁵.

No deja de reconocer que la libertad tiene una dimensión personal, dada de manera natural al hombre, es decir, como un valor inherente, genérico, a la naturaleza humana, a la que se refiere como “una base interna para la libertad y un ideal de libertad”⁶¹⁶. Sin embargo, tampoco evade considerar que deba operarse un proceso liberador, es decir de actualización de “capacidades y libertades”⁶¹⁷ que haga posible llevar esa ‘base interna’ hacia el ‘ideal de libertad’. Esto hace volver a aspectos ya expuestos, relativos a que, para Ellacuría, ese proceso de realización del ‘ideal de libertad’ ha significado luchas contra “estructuras opresoras”⁶¹⁸, provenientes ya sea desde el Estado o de grupos sociales, que aun cuando han presentado rasgos propios, de acuerdo a cada época y lugar, todas ellas coinciden en un punto: ser acciones de *liberación*. Esto mismo tiene validez actualmente al hacerse más visibles los cuestionamientos y en algunos casos enfrentamientos –léase conflictos- para revertir las tendencias del neoliberalismo como modelo generador de pobreza y destructor del ambiente.

⁶¹² Ibid., p. 415.

⁶¹³ Ibid., p. 415.

⁶¹⁴ Ibid., p. 415.

⁶¹⁵ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*. Op. cit., p. 415.

⁶¹⁶ Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo”. Op. cit., p. 417.

⁶¹⁷ Ibid., p. 417.

⁶¹⁸ Ibid., p. 417.

Lo cierto es que todas esas luchas de *liberación*, las pasadas y las actuales, que no tienen otra razón de ser que hacer respetar derechos personales y colectivos, hacen visible la denuncia profética, el horizonte utópico y la *esperanza*; ésta última para que esas luchas se traduzcan en lo nuevo y distinto. Sobre las libertades personales y las oportunidades que prometen los sistemas opresores, de ayer y de hoy, las siguientes palabras de Ellacuría son elocuentes:

“Podrá decirse que el liberalismo (...) busca ofrecer igualdad de oportunidades para todos los individuos y todas las tendencias. Pero de hecho esto no es así y el más mínimo ejercicio de historización muestra que las libertades y sus condiciones no se regalan, sino que se conquistan en un proceso histórico de liberación”⁶¹⁹.

Esta cita tiene alcance importante en la distinción que hace Ellacuría entre *liberación* y *liberalización*. Al respecto, precisa también que “los procesos de liberalización sólo son posibles si han antecedido procesos de liberación”⁶²⁰. Sobre esta distinción, que en nuestra época adquiere mayor significado por el predominio de las políticas neoliberales que han ampliado las brechas de desigualdad, sostiene:

“La liberalización es problema de élites y para élites, mientras que la liberación es proceso de mayorías populares y para mayorías populares, que empieza por la liberación de las necesidades básicas y construye después condiciones positivas para el ejercicio cada vez más adulto de la libertad y para el disfrute razonable de las libertades”⁶²¹.

De otro lado, haciendo precisiones sobre el sentido y carácter de la *liberación*, afirma que “la libertad debe verse desde su historización en las mayorías populares dentro de cada país y de los pueblos oprimidos en el conjunto del mundo”⁶²², queriendo explicitar con ello que no se trata tanto de ver la libertad como es vista, o entendida, en su concepción, sino cómo es que se da en el plano de la realidad histórica, esto es, cómo se proyecta ella en la vida de los pueblos y mayorías populares. Sobre esto mismo, escribe:

“No basta con una mera «liberación de»; se requiere una «liberación para» o una «liberación hacia» la libertad, que sólo podrá ser plena, cuando sea libertad de todos. No es aceptable la libertad de unos pocos sustentada en la esclavitud de los demás, ni la libertad de esos pocos sustentada en la no-libertad de la mayoría”⁶²³.

⁶¹⁹ Ibid., p. 417.

⁶²⁰ Ibid., p. 417.

⁶²¹ Ibid., p. 417.

⁶²² Ibid., p. 418.

⁶²³ Ibid., p. 418.

Si, como dice Ellacuría, que *utopía* y *profetismo* no pueden separarse a fin de no perder “efectividad histórica” y “convertirse en escapismo idealista”⁶²⁴, así también separar *utopía* y *esperanza* puede conducir a una lucha sin objetivo concreto, a un activismo estéril. Afirma que el *profetismo* unido a la *utopía*, hace del primero un *profetismo de liberación*: “el profetismo histórico latinoamericano se presenta en nuestros días como liberación”⁶²⁵. Representa una respuesta a la negación de la realidad concreta en que viven estos pueblos. La tarea por hacer, precisa, es que todos los seres humanos (hombres y mujeres) puedan satisfacer dignamente sus necesidades “como parte principal de la mesa de la humanidad”⁶²⁶.

Un aspecto importante que no debe obviarse respecto a lo expuesto sobre la *liberación* es la tesis de Ellacuría de que la filosofía cumple una *función liberadora*⁶²⁷, de acuerdo a dos atribuciones, la ‘crítica’ y la ‘creadora’. La ‘crítica’, como se ha visto, está presente en su cuestionamiento al capitalismo, poniéndose de manifiesto cuando asume el *profetismo* como denuncia; es decir, haciendo visible lo negativo que caracteriza al modelo de sociedad creado bajo la racionalidad capitalista y que busca imponerse, lo que motiva al rechazo a su pretensión de universalidad. La otra atribución, la “creadora”, surge, a través del anuncio, como afirmación de un ‘horizonte utópico’ (*utopía*) expresado en una sociedad nueva y distinta, la *civilización de la pobreza*. Obsérvese que en las dos atribuciones que Ellacuría le asigna *función liberadora* a la filosofía, se manifiesta una relación, diríase procesual y ascendente⁶²⁸, de tipo ‘crítica – creación’, que también se ve reflejada en aquélla de *profetismo – utopía* (o negación - afirmación, denuncia – anuncio), en la que está incluida la *esperanza*.

En resumen, traer a la memoria, o mejor, actualizar, las luchas efectuadas en América Latina en décadas pasadas, como las que se dan actualmente bajo otras expresiones, reflejan, en la mayoría de situaciones, la necesidad de hacer valer derechos violados, acorde a situaciones concretas de tiempo y lugar. Pero, en lo esencial, esas luchas buscan llamar la atención respecto a “poder cuantificar y verificar cuándo las proclamaciones ideales se pueden convertir en realidades o alcanzar, al menos, cierto

⁶²⁴ Ibid., p. 393.

⁶²⁵ Ibid., p. 415.

⁶²⁶ Ibid., p. 427.

⁶²⁷ Cf. Ellacuría, Ignacio. “Función Liberadora de la Filosofía”. En: *Estudios Centroamericanos (ECA)*. Op. cit., pp. 45-64.

⁶²⁸ Cuarta tesis que explica, según Ellacuría, un rasgo particular de cómo se manifiesta la *realidad* (véase capítulo 1 de este trabajo).

grado aceptable de realización”⁶²⁹. Esto último que en la línea de la *filosofía de la realidad histórica* se verifica con el método de la historización es importante porque pone en evidencia la dimensión que tienen, para Ellacuría, el *profetismo* (denuncia), la utopía (anuncio) y la *esperanza*, en el sentido de constituirse como un solo proceso histórico liberador. Basta observar que en todas las reflexiones en torno a la *liberación* esos tres aspectos de la realidad están siempre presentes.

⁶²⁹ Ellacuría, Ignacio. “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. Op. cit., p. 434. Esta caracterización representa uno de los rasgos que señala Ellacuría para explicar en qué consiste la historización (ibid. p. 434). Véase también el capítulo 1 de este trabajo.

CONCLUSIONES

Volver la mirada al pensamiento de Ignacio Ellacuría ha sido la finalidad de este trabajo. El hecho de profundizar en las líneas fundamentales de su *filosofía de la realidad histórica* ha sido motivo para reflexionar con él sobre uno de los temas al que le prestó especial atención en su producción intelectual: el cambio radical del modelo de civilización; es decir, cómo pasar de un sistema deshumanizante basado en el predominio de la 'riqueza y del capital', a otro justo y solidario, que definió como 'de la pobreza'. A la validación de sus argumentos con nuevas evidencias sobre los dos problemas centrales materia de su preocupación -la pobreza y la destrucción del entorno ambiental-, se sumó su análisis filosófico sobre cómo, desde la praxis, el ser humano se enfrenta a la realidad. Por tanto, las Conclusiones que se exponen a continuación están orientadas a mostrar la actualidad de su tesis sobre el cambio de paradigma, a la luz de las tendencias actuales sobre el tema; así como la vigencia de su pensamiento filosófico, desde la realidad de América Latina:

(1) Pasados 25 años de la muerte de Ignacio Ellacuría y, por lo tanto, la interrupción de su producción intelectual –política, filosófica y teológica-, sus reflexiones e intuiciones en las que condena al capitalismo por haber gestado un modelo de sociedad que califica como 'civilización de la riqueza y del capital', no sólo se mantienen vigentes, sino que empiezan a ser reconocidas y fortalecidas, en algunos casos, y en otros, iniciar trabajos en esa dirección. Al respecto, aunque no necesariamente en los mismos términos, su posición en relación a que el modelo capitalista de desarrollo no puede ser 'universalizable' ya encuentra eco en sectores de opinión que conocen su pensamiento, como también de aquéllos que, desde posiciones distintas, van coincidiendo en temas que son afines con sus trabajos en áreas específicas de estudio (filosofía, economía, política, sociología, cultura ambiente).

(2) Respecto a los dos problemas básicos -pobreza y agotamiento de los recursos naturales y destrucción del ambiente natural- que dan fundamento al cuestionamiento que hace Ellacuría al modelo capitalista de desarrollo, en el tiempo transcurrido desde que los formulara, se constata que ellos se han agudizado a nivel global, como consecuencia de la expansión del patrón de producción y consumo y concentración de la riqueza, propiciado por el neoliberalismo, desde su consolidación hacia fines del siglo XX.

(3) En relación a su propuesta de la *civilización de la pobreza*, se constata que para hacer frente al hegemonismo del neoliberalismo a escala planetaria, va tomando fuerza una conciencia creciente, acompañada de propuestas alternativas, orientadas a implementar modelos que ponen énfasis en la redefinición del patrón de producción, austeridad en el consumo y mejor reparto de la riqueza. Independientemente de que esta tendencia asuma, o no, la línea de reflexión que inspira a Ellacuría, lo evidente es que se hace más transparente la idea relativa a la necesidad de construir otro ordenamiento de la sociedad mundial, siendo lo fundamental en ello que no se trata de llegar a un punto medio entre sistemas dominantes. Esta tendencia a construir una sociedad local, nacional y mundial más justa, más igualitaria y más solidaria, empieza a ser asumida como un desafío ético para la humanidad, encontrando en este aspecto proximidad con la posición de Ellacuría.

(4) El concepto y la praxis que se derivan de la expresión *profetismo* como denuncia ha adquirido en los últimos años mayor relevancia, en particular sobre los dos temas fundamentales que llevaron a Ellacuría a su condena al sistema capitalista. En efecto, se constata que cada vez son más amplios, en número y frecuencia, los movimientos sociales, a escala local, nacional, y mundial, que reclaman un nuevo orden económico orientado a erradicar la pobreza y reducir las brechas de desigualdad existentes. Asimismo, son crecientes las luchas pacíficas que llevan a cabo comunidades locales en la defensa de los recursos naturales y el ambiente natural; como son crecientes también, las corrientes de opinión que van surgiendo en apoyo de los derechos de los ‘pueblos oprimidos y las mayorías populares’ (Ellacuría). Cabe destacar que estas acciones de *denuncia* en defensa de la vida de las personas y la conservación del planeta, están dirigidas a poner en evidencia, esto es, visibilizar ante la sociedad, lo que Ellacuría denomina la *negatividad* que trata de imponerse en la realidad histórica – como ‘realidad negada’ y ‘realidad negadora’-. Esta actitud solidaria, que va unificando esfuerzos, está más allá de que estados y grupos de poder económico los tipifiquen (por desprecio, arrogancia o indiferencia) de “alteración del orden público” y “conflictos socio ambientales”.

(5) Unido a esos movimientos que dan impulso a la *denuncia profética* de la negación a los derechos de las personas a una vida plena y a un planeta en armonía, según lo expuesto en el numeral anterior, está la actitud del *anuncio*, como llama Ellacuría, a la posibilidad que esos esfuerzos se traduzcan en algo nuevo y distinto, en razón de que la realidad es “abierta e innovadora” (FRH, p. 600). Este anuncio ha ido tomando cada

vez más impulso como una *utopía* realizable que se resume en un slogan bastante difundido y conocido: “otro mundo es posible”.

(6) La *utopía* que actualmente se va perfilando para el futuro del planeta bajo el slogan de “otro mundo es posible”, como un proceso ‘ascendente’ en el que confluyen movimientos sociales de todo tipo, representan, bajo otras expresiones y características distintas, actualizaciones de la realidad que vivieron las ‘poblaciones oprimidas y mayorías populares’ en América Latina durante las décadas de los ‘60s, ‘70s, y ‘80s, según expone Ellacuría. En lo esencial de esas experiencias de vida se rescata, hoy, la fuerza interior que los animó a ser perseverantes en la lucha por sus derechos, creando en ellos motivos de *esperanza* para lograr sus aspiraciones.

(7) Sobre la vigencia del pensamiento de Ignacio Ellacuría, en particular de su *filosofía de la realidad histórica*, cabe destacar:

a. Atribuirle a la *realidad histórica* el carácter de ‘objeto’ de la filosofía constituye un avance significativo para consolidar el pensamiento latinoamericano; básicamente, por dos aportes sustantivos: (i) la posibilidad de construir una metafísica propia, encarnada en la totalidad de la realidad; y (ii) por brindar una metodología que se sostiene en lo que acontece en la realidad, como paso previo al de interpretarla. En su filosofía no se percibe que la filosofía occidental sea superior o inferior, ya que el carácter de *realidad histórica* define la idea de un modo de reflexionar distinto.

b. El método de la *historización*, específicamente en sus tres momentos, el epistemológico (‘hacerse cargo’ de la realidad), el ético (‘cargar’ con la realidad) y el prático (‘encargarse de la realidad’), hace posible un encuentro óptimo entre el sujeto (inteligir) y el objeto (realidad histórica), para evaluar con objetividad la acción humana.

c. Aun cuando para Ellacuría “la filosofía desde siempre, aunque en diversas formas, ha tenido que ver con la libertad” (FLF, p. 45), sus planteamientos sobre la *realidad histórica* le otorga a la filosofía una función liberadora. Es decir, no sólo tratar la libertad como un tema filosófico inherente a la naturaleza humana, sino atribuirle a la filosofía misma función liberadora, lo que equivaldría a hacer de ella instrumento de liberación.

d. Si para Ignacio Ellacuría filosofar es estar en la realidad y saber cómo es la realidad, entonces la *filosofía de la realidad histórica* se constituye en uno de los aportes más sustantivos para dar fundamentación a lo que los filósofos latinoamericanos bautizaron como *filosofía situada*, es decir, una filosofía pensada *desde* la propia realidad y, por la misma razón *para* esa realidad.

BIBLIOGRAFÍA

A. UTILIZADA

1. De Ignacio Ellacuría

Libros:

Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *MYSTERIUM LIBERATIONIS. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I
San Salvador, UCA Editores; Segunda edición, 1992

- Ellacuría, Ignacio. “Utopía y profetismo” (pp. 393 – 442)

Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*.
San Salvador, UCA editores, 1990

Ellacuría, Ignacio. *Escritos Filosóficos. Tomo III*.
San Salvador, UCA Editores, 2001

- “Fundamentación biológica de la ética” (pp. 251- 269)
- “Persona y comunidad” (pp. 65 – 113)
- “Filosofía, ¿para qué?” (pp. 115 – 131)
- “Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida” (pp. 207 – 225)
- “El concepto filosófico de tecnología apropiada” (pp. 227 – 250)
- “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares” (pp. 433 – 445)
- “El mal común y los derechos humanos” (pp. 447 – 450)

Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos. Tomo I*. San Salvador, UCA editores, 2000

- “Hacia una fundamentación del método teológico latinoamericano” (pp. 187 – 218)
- “La construcción de un futuro distinto para la humanidad” (pp.347 – 353)
- “El desafío de las mayorías pobres” (pp.355 – 364)

Ellacuría, Ignacio. *Escritos Políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969 – 1989)*. San Salvador, UCA Editores, 1993 (Tomos I, II y III).

Artículos de Revistas:

Ellacuría, Ignacio. *Función liberadora de la filosofía*.
En: ECA (“Estudios Centroamericanos”), San Salvador, UCA, Nos. 435-436; enero-febrero 1985 (Año XL)

2. Otros autores

Libros:

Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza* [1]
Madrid, Trotta, 2004

Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza* [3]
Madrid, Trotta, 2007

Boff, Leonardo. *Nueva era: La civilización planetaria. Desafíos a la sociedad y al cristianismo*. Burgos, Editorial Verbo Divino, 1995

De Castro, Josué. *Geopolítica del Hambre II*
Madrid, Ediciones Guadarrama, 1972

De Castro, Josué. *Geografía del Hambre*.
1946 (n.d.)

De Sebastián, Luis, *Neoliberalismo Global. Apuntes Críticos de Economía Internacional*. Trotta, Madrid, 1997

González Faus, José Ignacio. *El amor en los tiempos de cólera... económica*
Madrid. Ediciones Khaf, 2013

Lecaros Zavala, Carlos P. *Filosofía de la Liberación: vigencia y perspectivas frente a la globalización*.

Tesis sustentada para optar el Grado de Magíster en Filosofía (opción Historia de la Filosofía). Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas; 10 de junio de 2002.

Mariátegui, José Carlos. *El Alma Matinal*. Amauta
Lima; 9a. edición, marzo 1985

- "El hombre y el mito" (Publicado en Mundial; Lima, 16 de enero de 1925), pp. 23-28
- "Pesimismo de la Realidad y Optimismo del Ideal" (Publicado en Mundial; Lima, 21 de agosto de 1925); pp. 34-37.

Max-Neef, Manfred; Elizalde, Antonio; Hopenhayn, Martín; y otros. *Desarrollo a Escala Humana. Una opción para el futuro*.
Medellín; CEPUR, Fundación Dag Hammarskjöld, 1997

Meier, Gerald; Seers, Dudley (Compiladores). *Pioneros del Desarrollo*.
Madrid, Banco Mundial / Tecnos, 1986.

Mounier, Emmanuel. *De la propiedad capitalista a la propiedad humana*
Buenos Aires, Editorial Carlos Lohlé, 1984

Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*
Madrid, Taurus, 3ª edición 1972

Naciones Unidas. *La Sostenibilidad del Desarrollo a 20 años de la Cumbre para la Tierra. Avances, brechas y lineamientos estratégicos para América Latina y el Caribe* Naciones Unidas; marzo de 2012 [2012-65. LC/L.3346/Rev.1]

Naciones Unidas / Grupo de Alto Nivel del Secretario General de las Naciones Unidas sobre la Sostenibilidad Mundial (2012). *Gente resiliente en un planeta resiliente: un futuro que vale la pena elegir*. Sinopsis.
Nueva York, Naciones Unidas, 30 de enero de 2012

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). *Desarrollo Humano: Informe 1992*
Santafé de Bogotá. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) / Tercer Mundo Editores, 1992.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 1994*.
Naciones Unidas / Fondo de Cultura Económica, 1994

Schweickart, David. *Más allá del capitalismo*
Santander. Sal Térrea, 1997

Sen, Amartya K. *Desarrollo y Libertad*.
Barcelona, Planeta, 2000

Sobrino, Jon. "Ignacio Ellacuría, el hombre y el cristiano"
En: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon. *Fe y justicia*
Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999

Sunkel, Oswaldo; Paz, Pedro. *El Subdesarrollo Latinoamericano y la Teoría del Desarrollo*.
México D.F., Siglo XXI, 1973

Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*
Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2ª edición, 1995

Zubiri, Xavier. *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*
Madrid, Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4ª edición, 1991

Xavier Zubiri. *Sobre la esencia*.
Madrid, 5ta. edición, 1985

Zubiri, Xavier. *Sobre el hombre*.
Madrid, Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1986

Artículos de Revistas (Impresas / Virtuales):

Ashkar, Marcel. *Indicadores de Sustentabilidad*
Universidad de la República (Uruguay) / Facultad de Ciencias / Departamento de Geografía / Laboratorio de Desarrollo Sustentable y Gestión Ambiental del Territorio; 2005.
En: <ftp://ftp.cgiar.org/cip/CIP-QUITO/Jorge%20Andrade/Literatura%20SAS-M/INDICADORES%20DE%20SOSTE/Indicadores%20%20de%20sustentabilidad.pdf>

Burchardt. Hans-Jürgen. “¿Por qué América Latina es tan desigual”.
En: *Nueva Sociedad* Nº 239, mayo-junio de 2012. [www.nuso.org]

Artaraz, Miren. *Teoría de las tres dimensiones del desarrollo sostenible*. Universidad del País Vasco. Ecosistemas 2002/2; p.3.
[http://www.um.es/gtiweb/adrico/medioambiente/tresdimensiones.htm]

La Carta de la Tierra

Iniciativa de la Carta de la Tierra.

Website Oficial Carta de la Tierra: <http://earthcharterinaction.org/contenido/>

Cerutti Guldberg, Horacio. “Posibilidad, necesidad y sentido de una filosofía latinoamericana (*divertimento* metodológico)”.
[http://www.uca.edu.sv/filosofia/admin/files/1201485549.pdf]

“Consenso de Washington”

[http://www.fespinal.com/espinal/realitat/pap/pap46.htm]

Escobar, Arturo. *Antropología y desarrollo*

[http://www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html]

Lecaros Zavala, Carlos P. *Justicia distributiva y desarrollo humano: una mirada desde los pobres*

En: Boletín del Instituto Internacional de Gobernabilidad de Catalunya; Boletín Nº 136 / Serie Documentos; 4 de marzo 2003.

Prats, Joan. *El desarrollo como construcción social. Génesis de la idea de desarrollo*

En: “Gobernanza. Revista Internacional para el desarrollo humano”. Instituto Internacional de Gobernabilidad (IIG), Catalunya. Edición 47, martes 13 de junio de 2006

Red Científica;

[http://www.redcientifica.org/los_alumnos_de_introduccion_a_la_economia_de_la_universidad_de_harvard_abandonan_el_aula.php]

Wolfensohn, James. *La otra crisis. Discurso ante la Junta de Gobernadores*
Washington, D.C., 6 de octubre de 1998

Wikipedia

- Club de Roma [http://es.wikipedia.org/wiki/Club_de_Roma]
- *The Limits to Growth* (*Los Límites del Crecimiento*)
 - [http://es.wikipedia.org/wiki/Los_l%C3%ADmites_del_crecimiento]
- Gatopardismo [http://es.wikipedia.org/wiki/El_gatopardo]
- *Medio ambiente* [http://es.wikipedia.org/wiki/Medio_ambiente]

B. BIBLIOGRAFÍA GENERAL (DE CONSULTA)

Libros:

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*
México D.F.; FCE, 2da. Edición, 1974

Arendt, Hannah. *La Condición Humana*

Barcelona. Paidós, 1ª edición, 1993

Bobbio, Norberto. *Utopía y realidad en Bobbio. Homenaje a Norberto Bobbio en Argentina con ocasión de su nonagésimo aniversario*

Filippi, Alberto; Ferrajoli, Luigi; Bovero Michelangelo; Bobbio, Norberto
Buenos Aires, Fabian Di Placido, Editor, 2001

Corominas, Jordi. *Ética Primera. Aportaciones de X. Zubiri al Debate Ético Contemporáneo*

Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.

De Castro, Josué. *Mensajes*

Antología del pensamiento económico y social de América Latina
Bogotá, Colibrí, 1980

De Gaay Fortman, Bas; Klein Goldewijk, Berma. *Dios y las Cosas. La economía global desde una perspectiva de civilización*

Santander; Editorial Sal Terrae; 1999

De Paz Báñez, Manuela A.

Economía Mundial. Tránsito hacia el nuevo milenio

Madrid; Ediciones Pirámide; 1998

De Sebastián, Luis y otros. *¿Mundialización o Conquista?*

Santander; Editorial Sal Terrae; 1999

De Sebastián, Luis. *Mundo rico, mundo pobre*

Santander; Editorial Sal Terrae; 2da. Edición, 1993

Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*

Madrid; Editorial Trotta; 2ª edición, 1998

(Primer) *Encuentro Mesoamericano de Filosofía*. San Salvador, 11-15 de noviembre de 1994

Para una Filosofía Liberadora

San Salvador, UCA Editores, 1995

(Segundo) *Encuentro Mesoamericano de Filosofía / Seminario Zubiri-Ellacuría Mundialización y Liberación. Ensayos filosóficos*

Managua; UCA, 1996

Garaudy, Roger. *El Proyecto Esperanza*

Buenos Aires, Lumen-Humanitas; 1997

González F. Antonio. *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera*

Madrid, Trotta, 1997

Goulet, Denis. *Ética del Desarrollo*

Barcelona, ESTELA / IEPAL, 1965

Hinkelammert, Franz J. *Crítica de la Razón Utópica*

Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

Hobsbawm, Eric. *Política para una izquierda racional*

Barcelona, Crítica, 1993

Hösle, Vittorio. *El Tercer Mundo como Problema Filosófico y otros ensayos*
Bogotá, CEJA, 2003

Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*
Madrid, Editorial Trotta, 2da. Edición, 1992

Küng, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*
Madrid, Editorial Trotta, 1999

Lebret, Louis-Joseph. *Dinámica Concreta del Desarrollo*
Barcelona, Herder, 1969

Lebret, Louis-Joseph. *Manifiesto por una civilización solidaria (y otros textos)*
Lima, Editorial Universo, 19...

Lévinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*
Salamanca; Sígueme, 1997

Marx, Karl. *Los Manuscritos de 1844 y Tesis sobre Feuerbach*
San Salvador; UCA Editores, 1987

Mathieu, Pierre-Louis. *El Pensamiento Político y Económico de Teilhard de Chardin*
Taurus, Madrid, 1970

Matte L. Alfredo; Venegas C., Ramón. *El desarrollo: proyecto político de liberación*
Santiago de Chile / Barcelona, DESAL / Herder, 1973

Max-Neef, Manfred. *La Economía Descalza. Señales desde el mundo invisible*
Bogotá; NORDAN Comunidad, 1985

Mounier, Emanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*
Madrid, Taurus, 3ra. Edición, 1972

Nussbaum, Martha C.; y Sen, Amartya (Compiladores). *La Calidad de Vida*
México D.F. FCE, 1996

Scannone, J.C., Remolina, G. (Compiladores). *Ética y Economía. Economía de Mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad*
Buenos Aires, Bonum, 1998

Sen, Amartya. *Nuevo Examen de la Desigualdad*
México, D.F., Alianza Editorial (Serie «Ensayos»), 1999

Smith, Adam
Investigación sobre la Naturaleza y Causas de la Riqueza de las Naciones
México, D.F., FCE, 2da. Edición, 1997

Sweezy, Paul M.. *El presente como historia. Ensayos sobre capitalismo y socialismo*
Madrid, Tecnos, 1974

Teilhard de Chardin, Pierre. *El Porvenir del Hombre*
Madrid, Taurus, 3ra. Edición; 1965
Vilar, Pierre. *Economía, Derecho, Historia*

Barcelona, Ariel, 1983

Artículos de Revistas (Impresas / Virtuales):

Corominas, Jordi

Hacia la construcción de un proyecto de sociedad alternativo

En: "Estudios Centroamericanos" (ECA). Revista de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". San Salvador, UCA, N° 600, octubre 1998 (Año XLIII), pp. 909-949.

Dierckxsens, Wim

Otra economía es posible. El futuro del mundo a corto, mediano y largo plazo

En: Pasos. N° 112, Segunda Época, 2004 (Marzo – abril)

Goklany, Indur M.

La Globalización del Bienestar Humano

CATO Institute, 17 de setiembre de 2002. [Traducción del artículo del mismo autor "The Globalization of Human Well-Being", publicado en Cato Policy Analysis. N° 447 del 22 de agosto de 2002.]

González F. Antonio. *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*

Tesis Doctoral. Madrid; Universidad Pontificia Comillas; 1994

González F., Antonio. *Ética Fundamental*

Material de clases del curso "Filosofía del Hombre IV" (Ciclo académico 1996-II)

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas –UCA-

San Salvador, agosto-diciembre, 1996

Goulet, Denis. *Los debates cambiantes del desarrollo en la globalización: la naturaleza evolutiva del desarrollo en relación con la globalización*

Revista de Derecho y Retos Sociales

Tomado de: www.centrolindavista.org.mx/archivos_index/gouletperspectivaetica.pdf

Hobsbawm, Eric. *El Mundo frente al Milenio*

Conferencia pronunciada el 25 de noviembre de 1998 en el Edificio Diego Portales, Santiago, Chile.

En: Encuentro XXI, N° 16, Santiago, Primavera del Sur

Ibizzate, Francisco Javier. *Neoliberalismo y globalización*

En: "Estudios Centroamericanos" (ECA). Revista de la Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas". San Salvador, UCA, N° 600, octubre 1998 (Año XLIII), pp. 894-908.

Sen, Amartya

Cómo juzgar la Globalización

PolÉtica; Lima, N° 13; febrero 3, 2002

Otro mundo es posible

Compromiso de Porto Alegre, Brasil, 28 de enero de 2001

En: http://es.wikisource.org/wiki/Otro_mundo_es_posible

ANEXO

SOBRE IGNACIO ELLACURÍA

Ignacio Ellacuría, sacerdote jesuita, nació en Vizcaya, País Vasco (España), en 1930. En su condición de novicio fue enviado en 1949 a El Salvador (Centro América), país en el que fijó su residencia permanente hasta su muerte acaecida en 1989. Él y otros cinco sacerdotes jesuitas, junto a la encargada de la casa y su hija, fueron asesinados por un comando militar que ingresó a la residencia de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), de El Salvador, en la madrugada de un 16 de noviembre.

Como filósofo fue el discípulo más directo de Xavier Zubiri y el principal continuador de su obra; y como teólogo estuvo influenciado por el pensamiento de su maestro Karl Rahner. En 1967 se incorpora a la UCA (fundada en 1965) luego de terminados sus estudios de filosofía y teología; época decisiva para que se operara en él un creciente compromiso que abarcó no sólo lo académico, sino también el que asumiera con la realidad salvadoreña y centroamericana, en el marco de una universidad puesta al servicio de la sociedad. Destaca en ello su participación en la conducción de la UCA, primero como miembro de la llamada “Junta de Directores”, después como Director del Departamento de Filosofía y, finalmente, como Rector.

Sus permanentes viajes a España, dedicados en parte a su trabajo con Zubiri, no condicionaron su compromiso con la UCA, en la que dará impulso a la creación, en 1969, de la revista *Estudios Centro Americanos* (ECA) del que será su Director en 1976. En ECA volcará su pensamiento no sólo filosófico y teológico, sino además el político. En 1974 fundó el Centro de Reflexión Teológica. Luego de la muerte de Xavier Zubiri (1983), es nombrado Director del Seminario Xavier Zubiri. Junto a su compañero de ruta, Jon Sobrino, funda la *Revista Latinoamericana de Teología*.

La coherencia con lo que marcó su visión filosófica, la *realidad histórica*, se puso de manifiesto abiertamente en el proceso de pacificación de El Salvador, país que tras estar inmerso en una guerra interna que se prolongó por doce años, logró finalmente la firma de la paz en 1992, tras los esfuerzos de una salida negociada del conflicto en la que Ellacuría estuvo comprometido desde 1986. Ese compromiso político concreto con el país que lo recibió, tanto como su compromiso con lo que él solía llamar “los

pueblos oprimidos y las mayorías populares” y “el pueblo crucificado”, significó que asumiera decididamente una postura claramente definida dentro de dos corrientes de pensamiento propias de América Latina: la *filosofía de la liberación* y la *teología de la liberación*.

Su vasta obra intelectual ha sido reunida en sus escritos *políticos* (3 tomos), *filosóficos* (3 tomos) y *teológicos* (4 tomos). También han sido publicados sus *escritos universitarios* y sus *clases universitarias*; *Filosofía de la realidad histórica*, que aunque inconclusa, es considerada como la síntesis de su pensamiento; *Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, en co-edición con Jon Sobrino; y otros escritos que siguen reuniéndose, hasta hoy, para su publicación